

Ihminen – hirmuhallitsija vai tasavertainen osa luontoa?

Myyttien ja mahdollisten maailmojen suhde ympäristötietoisuuden rakentumiseen Johanna Sinisalon romaaneissa *Ennen päivänlaskua ei voi* (2000) ja *Enkelten verta* (2011) sekä novelleissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” (1985) ja ”Metsän tuttu” (1991)

Henna Korhonen
Tampereen yliopisto
Kieli-, käännös- ja kirjallisuustieteiden yksikkö
Suomen kirjallisuus
Pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2015

Tampereen yliopisto
Suomen kirjallisuus
Kieli-, käännös- ja kirjallisuustieteen yksikkö

KORHONEN, HENNA: Ihminen – hirmuhallitsija vai tasavertainen osa luontoa? Myyttien ja mahdollisten maailmojen suhde ympäristötietoisuuden rakentumiseen Johanna Sinisalon romaaneissa *Ennen päivänlaskua ei voi* (2000) ja *Enkelten verta* (2011) sekä novelleissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” (1985) ja ”Metsän tuttu” (1991)

Pro gradu -tutkielma, 116 sivua
Huhtikuu 2015

Tutkielmassani tarkastelen myyttien ja mahdollisten maailmojen suhdetta ympäristötietoisuuden rakentumiseen Johanna Sinisalon romaaneissa *Ennen päivänlaskua ei voi* (2000) ja *Enkelten verta* (2011) sekä novelleissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” (1985) ja ”Metsän tuttu” (1991). Kohdeteoksissani yhteisöissä jaettu mytologinen aines määrittää henkilöhahmojen suhdetta luontoon. Henkilöhahmojen luontoon suuntautuvat ajatukset muodostavat mahdollisia maailmoja, joita tarkastelemalla selvitän luonnosta tehtyjen tulkintojen suhdetta ympäristötietoisuuteen.

Tutkielmani keskeisimmät kysymykset ovat, miten kohdeteokseni toteuttavat Lawrence Buellin (1995) ympäristötekstin ominaisuuksia ja miten myyttejä ja mahdollisia maailmoja käytetään ympäristötietoisuuden rakentumiseen kohdeteoksissani. Osana näitä tutkimuskysymyksiä keskityn tarkastelemaan, miten kohdeteokseni toteuttavat ympäristötekstin ominaisuuksia myyttisyydellään.

Tärkeimpiä teoreettisia kehyksiä tutkimukselleni ovat ekokriittinen kirjallisuudentutkimus, myyttiteoria sekä erityisesti narratologisessa tutkimuksessa sovellettu mahdollisten maailmojen teoria. Ekokriitikko Buellin ympäristötekstin teoria toimii tutkimukselleni tulkinnallisena kehyksenä, johon suhteutan kohdeteosten mytologisia aineksia Liisa Saariluoman myyttiteorian ja kansanmytologisten teorioiden avulla, sekä henkilöhahmojen mielensisäisiä teosten maailmoja, joihin kristillismytologiset ainekset kytkeytyvät, Marie-Laure Ryanin mahdollisten maailmojen teorian avulla. Tarkastellessani mahdollisten maailmojen eläinkäsityksiä vertaan mahdollisten maailmojen suhteutumista Karoliina Lummaan soveltamaan biologianfilosofian käsitykseen vierasmaailmaisuudesta.

Tutkimukseni keskeisin tulos on, että ympäristötietoisuus kohdeteoksissani rakentuu osin kansanmytologian välittämän tasa-arvoisen luontosuhteen ja mahdollisten maailmojen kautta. Niiden tuottamat luontokäsitykset asettuvat vaihtoehdoksi kristillisen luontokäsityksen hierarkkiselle mallille, joka on katsottu ympäristöongelmien syyksi.

Avainsanat: ekokritiikki, ympäristöteksti, mahdolliset maailmat, myytit, Johanna Sinisalo

Sisällys

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimuskohde	1
1.2 Luontokäsitykset ja ekokriittinen kirjallisuudentutkimus	8
1.3 Myyttiteoria	13
1.4 Mahdollisten maailmojen teoria	16
2 Kansanmytologia ja eläinmyytit	19
2.1 Myyttinen karhu novelleissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” ja ”Metsän tuttu”	19
2.2 Peikkomyytit ja metsänpeitto romaanissa <i>Ennen päivänlaskua ei voi</i>	24
2.3 Mehiläismytologia romaanissa <i>Enkelten verta</i>	35
3 Myyttiset ja mahdolliset maailmat	40
3.1 Tieto- ja uskomusmaailmat eläinten todellisuutta kuvaamassa	40
3.2 Pelkomaailmoista apokalypsiin	53
3.3 Toinen Puoli harhana ja osana tekstuaalista aktuaalista maailmaa	65
4 Kapitalismi, tiedon puutteet ja teknologisoituminen syynä ympäristöongelmille	71
4.1 Kapitalismikritiikki romaaneissa <i>Enkelten verta</i> ja <i>Ennen päivänlaskua ei voi</i>	71
4.2 Tiedon riittämättömyyden ja teknologisoitumisen vaikutus luontoon	83
4.3 Kohdeteokseni pastoraalin perinteen jatkajina	90
5 Lopuksi	107
Lähteet	111

1 Johdanto

1.1 Tutkimuskohde

Tutkielmassani keskityn tarkastelemaan Johanna Sinisalon romaanien *Ennen päivänlaskua ei voi* (= EPEV, 2000) ja *Enkelten verta* (= EV, 2011) sekä novellien ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” (1985) ja ”Metsän tuttu” (1991) myyttiainesten suhdetta teosten ympäristötietoisuuteen ja ekokriittiseen ideologiaan. Kohdeteokseni hyödyntävät uskomuksellista ja mytologista ainesta, jonka kautta henkilöhahmojen suhde luontoon ja luonnon arvostus määrittyy. Tutkimukseni keskeisimmäksi kysymyksekseni määreytyy, miten kohdeteokseni toteuttavat Lawrence Buellin (1995) ympäristötekstin ominaisuuksia ja miten myyttejä ja mahdollisia maailmoja käytetään ympäristötietoisuuden rakentumiseen kohdeteoksissani. Myytit ovat yhteisiä ja jaettuja uskomuksia, joihin sekä romaanin henkilöhahmoilla että lukijalla on kaikilla pääsy ja jotka vaikuttavat romaanista välittyvään luontosuhteeseen. Näiden jaettujen myyttien lisäksi kohdeteosteni henkilöhahmojen luontoon suuntautuvat ajatukset muodostavat yksityisiä mahdollisia maailmoja, joita tarkastelemalla selvitän henkilöhahmojen luonnosta tekemiä tulkintoja ja niiden osallisuutta teosten ympäristötietoisuuteen. Työni osana tarkastelen ekokriittisestä näkökulmasta ihmisten suhdetta eläimiin ja luontoon sekä eläinten vertautumista ihmisiin ja sen synnyttämiä merkityksiä. Tutkielmani asettuu osaksi ekokriittistä keskustelua luonnon ja kulttuurin suhteesta, mutta myös osaksi keskustelua ekokriittisen tutkimusaineiston määrittelystä.

Fiktiiviset teokset ja niiden sisältämät luonnon myyttiset elementit ovat kiinnostava kohde teosten ekokriittisen ideologian tarkastelussa, sillä ekokriittinen tutkimus on alun perin koskenut ei-fiktiivisiä tekstejä, jotka yhä muodostavat puolet ekokriittisistä tutkimuskohteista. Ei-fiktiivisten tekstien on katsottu sitoutuneen faktoihin ja totuuden etiikkaan tiukemmin kuin fiktiivisten tekstien ja näin voittavan lukijoiden uskon. (Clark 2011, 35–38.) Lawrence Buell (1995) kehitti ympäristötekstin käsitteen määrittelemään juuri ei-fiktiivisiä tekstejä Henry Thoreau'n omaelämäkerrallisen *Walden* -teoksen pohjalta ja Buellin näkemyksen ympäristötekstistä onkin katsottu korostavan liikaa ei-fiktiivisten tekstien ensisijaisuutta. Toni Lahtinen ja Markku Lehtimäki korostavat artikkelikoelmassa *Äänekäs kevät: Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus* (2008) fiktion kuitenkin pystyvän kertomaan luonnosta yhtä paljon ja eri tavoin kuin ei-fiktio. (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 16–17.) Siksi katson tärkeäksi tutkia, voivatko kohdeteokseni toimia ympäristötekstinä ja ennen kaikkea sitä, miten myyttiset, aktuaaliseen maailmaamme kuulumattomat ainekset vaikuttavat teosten ympäristötietoisuuteen ja ympäristötekstin ominaisuuksien täyttymiseen.

Olen tutkielmassani kiinnostunut kohdeteosteni myyttisten ainesten ja luonnontieteellisten selitysmallien välillä tasapainottelevista luontokäsityksistä. Sinisalo hyödyntää kirjoittamissaan romaaneissa usein myyttisiä aineksia, mutta juuri valitsemisani kohdeteoksissani myytit osallistuvat luontokäsitysten ja ympäristötietoisuuden muodostumiseen. Myyttisiä aineksia ja luontoa yhdistäviä novelleja on Sinisalolta ilmestynyt useampiakin, mutta valitsemani novellit sisältävät samanlaisia kansanmytologisia ja kalevalaisia aineksia kuin romaani *Ennen päivänlaskua ei voi* ja ovat näin hedelmällinen vertailukohde romaanille. Kohdeteoksistani romaaneissa *Enkelten verta* ja *Ennen päivänlaskua ei voi* myyttien ja luonnontieteellisen näkökulman vuorovaikutus on vahvimmillaan, kun taas novellien ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” ja ”Metsän tuttu” maailmankuva on pääosin uskomuksellinen. Teosten maailmat asettuvat myös ajallisesti eri kohtiin. Romaanit sijoituvat nykyaikaan tai lähitulevaisuuteen, novellit varhaisen maatalouskulttuurin synty aikaan. Novellit heijastelevat kuvaamansa ajan uskomuksellista kulttuuria, romaaneissa taas muinaiset uskomukset ja myytit toimivat haastajina nykyajan tieteelliselle näkökulmalle.

Ennen päivänlaskua ei voi kuvaa Mikaelin eli Enkelin ja tämän Pessiksi nimeämän peikon suhdetta. Teoksen peikko on teoksen maailmassa todellinen eläin, mutta sen historiaa selitetään muinaissuomalaisen peikkomytologian kautta. Muinaisten peikkomyyttien voidaan nähdä selittäneen tapahtumia, joita ihmiset eivät ymmärtäneet (Saariluoma 2000, 25). Romaanissa myytit, kuten vaihdokastarinat ja metsänpeittomyytti, saavat uudenlaisen selityksen niiden tullessa osaksi teoksen maailmaa. Teos kuvaa ihmisen suhdetta villiin luontokappaleeseen, urbaaniin ympäristöön ujuttautuvaa luontoa ja ihmisen suhtautumista siihen. Sekä *Enkelten verta* että *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa tieteellinen tapa katsoa maailmaa ja luontoa kyseenalaistetaan, kun tieteellinen tieto koetaan riittämättömäksi kokempohjaiseen tietoon nähden. Tähän on kiinnittänyt huomiota *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin pro graduissaan tutkinut Heinonen, joka esittää Mikaelin tiedonhaun peikosta olevan kriittinen kuvaus nykyihmisen tiedonhausta ja uskosta koneisiin ja tieteeseen (Heinonen 2003, 28). Omassa tutkielmassani tarkastelenkin tieteellisen tiedon riittämättömyyttä teoksen maailmassa ekokriittisestä näkökulmasta, jolloin kiinnitän huomiota siihen, miten tieteen on nähty vaikuttavan ihmisen luontokäsityksiin ja miten tieteen vaikutus luontokäsityksiin näkyy romaaneissa.

Enkelten verta -romaanin lähtökohdat ovat tilanteessa, jossa mehiläisten pesäkato (Colony Collapse Catastrophe eli CCC) ajaa luonnon monimuotoisuuden kärsimyksen partaalle ja ihmiskunnan nälkäkuolemaa kohti. *Enkelten verta* on apokalyptinen, lopun aikoja kuvaava romaani, jossa mehiläisten kato johtaa ekosysteemin romahtamiseen ja maailman tuhoon. Mehiläisten pesäkato luonnontieteellisenä ongelmana luo tieteellisen perustan teoksen tapahtumille. Mehiläiset edustavat myös te-

oksen myyttistä ainesta ja saavat niin luonnontieteen kuin mytologian kautta erilaisia merkityksiä: mehiläiset ovat merkityksellisiä pölyttäjinä ja hunajan tuottajina. Toisaalta ne omaavat vahvoja kulttuurisia merkityksiä ja mystisesti katoavat teoksen aktuaalisesta maailmasta. Teoksen kertojana toimii mehiläiskasvattaja Orvo, jonka kautta lukija kohtaa teoksen myyttisen maailman. Orvo menettää romaanin alussa aktivistipoikansa Eeron, jonka blogi luo läpi teoksen kehyksen eläinten oikeuksien pohdinnalle. Eero ja mehiläiset yhdistyvät Orvon ajatusten kautta myös ylösnousemuksen myyttiin, kun Orvo löytää luhtivintiltään toisen maailman, ”Uuden Eedenin”, ja uskoo Eeron kuoltuaan päätyneen sinne. *Enkelten verta* -romaanin kirjoitti ilmestyessään useita arvosteluja, joissa teoksen myyttisyys on tunnistettua (ks. esim. Karila 2011).

Novellit ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” ja ”Metsän tuttu” sijoittuvat muinaiseen aikakautteen. Ne kuvaavat ihmisen ja eritoten naisen erityistä suhdetta luontoon. Novellit hyödyntävät pohjoista karhumytologiaa. Molemmissa novelleissa päähenkilönä on nuori tyttö, jolla on neitsyenä kyky hallita metsän eläimiä ja lukea niiden mieliä taivaan karhulta saadun ”tširnikan” avulla. Kykyyn perustuu kyläyhteisön turvallisuus ja ravinnonsaanti. Novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” on luettavissa ihmisen luontosuhteen muutos tširnikan ja taidon hävitessä kyläyhteisöistä ulkopuolisen heimon hyökätessä kyläyhteisöön. Novellit tarjoavat kiinnostavan vertailukohteen suhteessa Sinisalon myöhempiin teoksiin, sillä niistä puuttuu luonnontieteellinen näkökulma. Suhde luontoon on teosten maailmassa uskomuksellinen ja perustuu kansanmytologisiin aineksiin. Ihmisen luontosuhde muuttuu novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” toisen heimon tunkeutuessa kyläyhteisöön, joka tapahtumana tuo luonnonsuojelullisen näkökulman teokseen. Novellit ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” ja ”Metsän tuttu” ovat Sinisalon kokoelmasta *Kädettömät kuninkaas ja muita häiritseviä tarinoita* (2005), johon on koottu Sinisalon varhaisen tuotannon novelleja. Näistä ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” on ilmestynyt alun perin *Jaana*-lehden numerossa 9/1985. ”Metsän tuttu” on ”epävirallista jatkoa” novellille ja julkaistiin *Aikakone*-lehden numerossa 3/1991.

Kohdeteosteni myyttiset ainekset ovat perua eri kulttuureista ja eri aikakausilta. *Enkelten verta* -romaanin mehiläismytologia pohjautuu länsimaiseen muinaiseen kulttuuriperintöön (ja myös suomalaisiin vanhoihin loitsuihin ja runoihin, kuten *Kalevalaan*), jossa mehiläisten nähtiin olevan jumalallista alkuperää. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin peikkomytologian ja novellien karhumytologia taas ovat yhteyksissä pohjoiseen ja suomalaiseen muinaiseen uskomuskulttuuriin. Myyttinen perintö ei kuitenkaan ole yksinomaan pakanallista, vaan myytit sekoittuvat kristilliseen ainekseen ja pastoraaliseen ja apokalyptiseen kuvastoon eritoten romaaneissa.

Raamatun luomiskertomuksen ja ilmestyskirjan on nähty toimineen ympäristötietoisien kirjallisuuden pohjateksteinä, joiden kautta on pohdittu ihmisen paikkaa luonnossa (Buell 2005, 13–23; Garrard 2004, 85–107; Lahtinen 2005, 14–16; Melkas 2008, 137–138). Ekokritiikissä kristillinen perintö on kuitenkin nähty ongelmallisena, pääasiassa siksi, että *Raamatun* sanoman on nähty korottavan ihmisen luonnon yläpuolelle. Myös kristilliset troopit (kuten apokalypsi) ovat ekokriittisesti ongelmallisia, sillä niiden taustalla olevat kristillisen mytologian kerronnalliset rakenteet pitävät sisällään käsityksen luomisesta, joka on ristiriidassa evolutiivisen näkökulman kanssa (Garrard 2012, 202). Kohdeteoksissani erityisesti *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa apokalyptinen ja evolutiivinen kuvasto rinnastuvat omintakeisella tavalla, mikä antaa tilaisuuden tarkastella kristillisen troopin tuottamia merkityksiä ihmisen ja luonnon välille ja käsitystä luonnon alkuperästä ja tulevaisuudesta. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin rinnalla pohdin myös, voidaanko *Enkelten verta* -romaanin apokalyptiset tapahtumat nähdä yksiselitteisesti raamatullisena Jumalan rankaisuna ihmisen synneistä, kuten raamatulliset yhteydet romaanissa antaisivat olettaa. Garrardin mukaan esimerkiksi Jeanne Kay pitää teologista luontokäsitystä ongelmallisena nykylukijan kannalta: kun *Raamatussa* laitumen tuho nähdään Jumalan rangaistuksena synneistä, kuten epäjumalan palvonasta, ohitetaan tuhon todelliset syyt, kuten liikalaiduntaminen (Garrard 2012, 118). Jos luonnon hypoteettisesti ajatellaan olevan kohdeteoksissani Jumalan tahdon alainen, on syytä pohtia romaanissa toteutuvia syitä Jumalan vihalle.

Ekokriittisessä kirjallisuudentutkimuksessa apokalypsia on tutkittu jonkin verran myös Suomessa (esim. Lyytikäinen 1999; Melkas 2008; Lummaa 2010). Apokalypsin lisäksi ekokritiikissä on tutkittu myyttiä luonnon ja naisen yhteydestä (esim. Melkas 2006, Lahtinen 2013). Luontoon on liitetty ominaisuuksia, joita on kulttuurissamme pidetty feminiinisinä: luonnosta puhutaan äitimaana tai Luontoäitinä. Tällaisen sukupuolittuneen puhetavan ja todistelun siitä, että nainen on sukupuolista luontoa lähempänä, on katsottu rajoittavan naisten oikeuksia ja vapautta. Koska nainen on tiiviimmässä yhteydessä luontoon, ei hän kuulu kulttuuriin. (Melkas 2008, 143.) Tutkimissani novelleissa uskomus naisen ja luonnon lähemmästä suhteesta on vahvasti läsnä. Osana tutkimustani pohdin, mitä merkityksiä naisen ja luonnon suhde tuottaa; oikeuttaako läheinen suhde riistoon ja mitä merkityksiä naisen ja luonnon kohtaloiden rinnastuminen tuottavat novelleissa.

Kansanmytologisia aineksia ei ekokritiikin yhteydessä sen sijaan ole tutkittu juuri lainkaan, vaikka suomalainen ympäristötietoinen nykykirjallisuus hyödyntää myös muuta mytologista ainesta ja mytologisia eläimiä. Sinisalon tuotannon lisäksi esimerkiksi juuri ilmestynyt Anni Kytömäen teos *Kulttarinta* (2014) hyödyntää kansanmytologiaa ja käyttää tutkimieni novellien tapaa myyttiä ylösnou-

sevasta karhusta. Käsitys pyhästä karhusta ja karhunmorsianmyytti esiintyvät myös Venla Hiidensalon romaanissa *Karhunpesä* (2014) ja Essi Kummun romaanissa *Karhun kuolema* (2010).

Koska kohdeteosteni myyttisyys asettuu osaksi luontoa edustavia eläimiä – peikkoa, mehiläisiä, karhua – on tärkeää tarkastella myös ihmisen suhdetta eläimiin. Vaikka peikko on mytologinen olento, on se teoksen maailmassa myös evolutiivisin ja luonnontieteellisin perustein esitelty pe-toeläin. Kohderomaaneissani ihmisen suhteesta eläimiin välittyy päällimmäisenä ihmisen kykenemättömyys hahmottaa eläinten ymmärrystä, eläinten piiloviisaus, josta seuraava lainaus on esimerkki:

Ja kun Pessi ei osoita kahdesta nopeasti keskenään vaihdetusta kumollaan olevasta muovimukista sitä jonka alla on herkkupala, vaan katsoo minua nopeasti, kuin arvioiden, ja tönäisee salamannopeasti yhtä aikaa molemmat mukit nurin, nappaa kissanruokanokareen kynteensä ja säntää ikkunalaudalle syömään sitä nautiskellen kuin lapsi jäätelöä.. minä mietin kumpi meistä on narri. (EPEV, 204–205.)

Yllä olevasta lainauksesta välittyy se, miten kohdeteoksessani eläinten viisautta pyritään määrittelemään inhimillisten ominaisuuksien kautta ja suhteessa ihmiskulttuuriin, mutta peikko ei toimikaan ihmisen olettamalla tavalla. Mielenkiintoni tutkiessani eläinten piiloviisautta onkin syventyä tarkastelemaan, mistä käsitys eläinten viisaudesta kohdeteoksissani syntyy ja johtaako niiden inhimillistämisen niiden parempiin oikeuksiin. Kysymys asettuu osaksi antropomorfismin haastetta kuvata eläimiä ihmisen kielen ja kulttuurin kautta ilman epäoikeudenmukaisuutta ja osaksi eläinten oikeuksia: jos eläimen ajatellaan olevan älykäs ja omaavan tunteita, eläinten hyötykäyttö (kuten niiden tappaminen ruoaksi tai materiaalina) näyttäytyy hirviömäisenä (Clark 2011, 179). Kohdeteoksissani tällaista hyötykäyttöä edustaa esimerkiksi mehiläistenkasvatus hunajan tuottajina, lihakarjan kasvatusta ja syöminen sekä peikon hyväksikäyttäminen taloudellisesti. Johanna Sinisalon tuotannossa eläinten piiloviisaus on toistuva aihe: Kohderomaanieni lisäksi esimerkiksi romaanissa *Linnunaivot* (2008) mystiset tapahtumat selittyvät sillä, että paikalliset linnut ovat oletettua älykkämpiä ja sytyttävät varastamallaan sytyttimellä tulipalon. Novellissa ”Kädettömät kuninkaat” (1994) ihmisrotu on ajautunut sukupuuton partaalle ja muut eläinlajit menestyvät: apinat hallitsevat pyöräilyn ja kuninkaina maailmaa hallitsevat alun perin sotakäyttöön ihmisen kouluttamat delfiinit. Näissä teoksissa ei kuitenkaan ole merkittävää sijaa kristillisellä ja kansanmytologisella aineistolla, joiden merkityksistä osana ympäristötietoisuutta olen erityisesti kiinnostunut.

Kohdeteosteni luonto välittyy henkilöhahmojen mielen ja kokemusten kautta. Romaanissa *Enkelten verta* minäkertoja Orvo on löytänyt peluvintiltään aukon jonkinlaiseen toiseen maailmaan, mutta ei usko kokemustaan todeksi:

Aukko on yhä edessäni. Se loistaa loppukesän värejä, tuuli tuudittaa kasvillisuutta, ja kuitenkin samaan aikaan olen seinien sisällä, katon alla, tilkittyjen hirsikertojen rajaamassa tomuisessa kammiossa. Tiedän tulleeti hulluksi. Tämä on posttraumaattista stressiä. Näköharha, kuuloharha, tuoksuharha, tuntoharha. (EV, 47.)

Edellä olevasta lainauksesta kuvastuu, ettei romaanin luonto ole irrallinen Orvon kokemuksesta, vaan lukija joutuu punnitsemaan kertojan luotettavuutta: kuuluuko kertojan kuvaama luonto teoksen aktuaaliseen maailmaan, vai onko se osa Orvon mielensisäistä maailmaa? Myös muissa kohdeteoksissani luonto asettuu osaksi henkilöhahmojen kokemusmaailmaa, mutta henkilöhahmojen kokemukset eivät ole yhtä fantastisia kuin romaanissa *Enkelten verta*. Tutkiessani henkilöhahmojen kokemuksia luonnosta ja niiden vaikutusta teoksen maailman myyttisyyteen hyödynnän Marie-Laure Ryanin (1991) mahdollisten maailmojen teoriaa. Tarkastelemalla kohdeteosteni henkilöhahmojen luontoon liittyviä sisäisiä maailmoja tutkin, miten myyttinen luonto sitoutuu teosten maailmoihin ja luo erilaisia mahdollisia maailmoja. Mahdollisten maailmojen teorian avulla tarkastelen erityisesti luontoon kohdistuvia uskomus-, pelko-, ja toivemaailmoja, joiden kautta suhde luontoon ja ympäristötietoisuus määrittyvät.

Kohdeteoksistani etenkin *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin on saanut paljon huomiota sekä arvosteluissa (Finlandia-palkinto 2000) että kirjallisuudentutkimuksessa. Romaani on yksi Sanna Karkulehdon väitöskirjan *Kaapista kaanoniin ja takaisin: Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittinen luenta* (2007) kohdeteoksista. Karkulehdon väitöskirja keskittyy kysymykseen, millaisia sukupuolen ja seksuaalisuuden merkityksiä Sinisalon, Saision ja Sinervon normien vastaista seksuaalisuutta käsittelevät teokset luovat ja miten se näkyy vastaanotossa. Karkulehdon väitöskirja keskittyy nimenomaan teoksessa esiintyvään homoseksuaalisuuteen. Koska oman näkökulmani perusteella teos on myös vahvasti ympäristötietoinen, keskustelen Karkulehdon luennan kanssa niiltä osin kuin katson ympäristötietoisesta näkökulmasta haastavan homoseksuaalisuuteen keskittyvää tulkintaa Mikaelin ja Pessin suhdetta tarkastellessani.

Romaania pro gradu -töinä kirjallisuustieteessä ovat tutkineet Laura Piippo, Marianne Seppä ja Mari Heinonen. Myös lähitieteissä romaani on ollut useiden pro gradu -töiden kohteena¹. Tärkeimmiksi

¹ Romaanin subtekstisyyttä kirjoittamisen näkökulmasta on tutkinut Mirka Korhola (2011). Suvi Asikainen on tutkinut työssään *Pessi ja alluusio: reaalioiden ja intertekstuaalisten viittausten käännökset Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin englanninnoksessa romaanin käännöstä, kuten myös Miika Sibelius (2014) työssään *Kuinka pimeään pojat kääntyvät? Homoidentiteetin kääntäminen Ennen päivänlaskua ei voi* -ranskannoksessa. Suomen kielen opinnäytetöissä romaania on tutkittu tunteiden ja kielen näkökulmasta. Näin ovat tehneet Sanna Karilainen gradussaan *Etkö sä saatana tajua? Tunteet kahdessa kotimaisessa nykyromaanissa* (2007) ja Hannele Kaakko gradussaan *Minussa läikähtelee ja palaa: Tunteisiin liittyvät kielikuvat tyylikeinoina Johanna Sinisalon romaanissa Ennen päivänlaskua ei voi* (2005).

keskustelukumppaneiksi omalle työlleni asettuvat kirjallisuustieteen Sepän ja Heinosen pro gradu -työt ja osittain Laura Piipon työ.

Laura Piippo keskittyy tutkielmassaan *Pako hämärään: fantastisen ja mimeettisen suhteet lajiin ja rakenteeseen Johanna Sinisalon romaanissa Ennen päivän laskua ei voi* (2011) tarkastelemaan fantastisen ja mimeettisen rooleja lukijan ja tekstin välisissä suhteissa, teoksen rakenteessa sekä teoksen lajin muodostumisessa. Työssäni sivuan Piipon ajatuksia romaanin erisnimien merkityksistä, mutta en näkökulmastani johtuen muutoin puutu fantastisen ja mimeettisen suhteiden määrittelyseen.

Marianne Seppä tutkii omassa työssään *Voiko pimeyden kesyttää? Valta- ja vastarintapaikkoja Johanna Sinisalon romaanissa Ennen päivänlaskua ei voi* (2004) romaanin valtasuhteita. Sepän keskeisin näkökulma teokseen on yhteiskuntakritiikki. Valtasuhteita tarkastelemalla hän pyrkii osoittamaan, millaista yhteiskuntakritiikkiä niiden taustalta löytyy. Seppä tutkii valtasuhteita romaanin yhteiskunnassa ja sosiaalisissa suhteissa. Niinpä hän osana työtään tutkii myös ihmisen ja luonnon valtasuhdetta analysoiden peikkohahmoa luonnon representaationa sekä luonnon ja yhteiskunnan nivoutumista toisiinsa. Sepän pro gradu -työ onkin tältä osin keskeinen keskustelukumppani omalle työlleni. Keskustelen Sepän ajatusten kanssa etenkin analysoidessani Pessiä luonnon edustajana ja pohtiessani Mikaelin ja Pessin, ihmisen ja myyttisen luonnon, suhdetta.

Mari Heinosen pro gradu *Peikko kaupungissa: Intertekstuaalinen luenta Johanna Sinisalon romaanista Ennen päivänlaskua ei voi* (2003) keskittyy nimensä mukaan kuvaamaan teoksen intertekstuaalista, subjektiivista lukutapaa. Tutkielman pohjalta on julkaistu artikkeli teoksessa *Ilmaisun murroksia vuosituhannen vaihteen suomalaisessa kulttuurissa* (2005.) Heinonen keskittyy työssään tutkimaan romaanin intertekstuaalisia viitteitä etenkin Yrjö Kokon romaaniin *Pessi ja Illusia* sekä Reino Helismaan kappaleeseen ”Päivänsäde ja menninkäinen”. Lisäksi hän tarkastelee teoksen henkilöhahmojen nimien intertekstuaalisuutta. Heinonen keskittyy työssään tutkimaan peikkoa peikkosan etymologian kautta ja peikkoa esittävien sitaattien kautta. Heinonen nimeääkin sitaatit ”tutkielmaksi peikon mytologiasta” (mt., 2). Peikon kautta hän tarkastelee myös teoksen toiseuden tematiikkaa. Vaikka Heinosen intertekstuaalinen luenta väistämättä käsittelee peikko-mytologiaa, se ei juuri käsittele peikkomytologiaa suhteessa teoksen luontokäsityksiin ja ekokriittiseen ideologiaan. Otan kuitenkin Heinosen ajatuksia esille omassa tutkimuksessani. Työssäni en pyri kyseenalaistamaan Heinosen intertekstuaalista luentaa (vrt. Karkulehto 2007; Piippo 2011, 33–34), vaan pikemminkin pohtimaan, miten intertekstuaalinen luenta suhteutuu ekokriittiseen tulkintaan ihmisen

ja luonnon suhteesta ja teoksen tapahtumista. Heinonen esittelee peikkomytologiaa laajasti, mutta ei juuri sido sitä teoksen tulkintaan. Itse tarkastelen peikkoon liittyvää myyttisyyttä mahdollisten maailmojen teorian avulla selvittäen, millaisia vaihtoehtoisia tulkintoja myyttien kautta avautuu.

Teoksen ekokriittisyyteen ei aiemmissa tutkimuksissa ole kiinnitetty huomiota. *Ennen päivänlaskua ei voi* on saanut Sinisalon tuotannosta selkeimmin eniten huomiota. Muusta Sinisalon tuotannosta romaania *Sankarit* (2003) on pro gradu -työssään *Kalevalaiset sankarit nykymaailman menossa* tutkinut Eliisa Pitkäsalo (2011) ja romaania *Lasisilmä* (2006) pro gradussaan *Metafiktio ja realistisen todellisuuden kuvauksen ongelma Johanna Sinisalon romaanissa Lasisilmä* Jutta Peltola (2012). *Enkelten verta* -romaanin kirvoitti ilmestyessään useita arvosteluja, joissa teoksen myyttisyys on tunnistettua (esim. Karila 2011). Romaania ei kuitenkaan ole vielä ehditty tutkia.

Sinisalon varhaisemmat novellit eivät ilmestymisaikanaan jääneet huomiotta tieteiskirjallisuuden piirissä, mutta jäivät vielä tuntemattomaksi suurelle yleisölle, joka tutustui Sinisalon tuotantoon vasta *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin ilmestyessä. Kohdeteoksistani novelli ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” tuli toiseksi Atorox -äänestyksessä vuonna 1986. Kun kokoelma *Kädetömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita* julkaistiin, saivat novellit huomiota muutamissa arvosteluissa (esim. Soikkeli 2005). Arvosteluissa novellien kansanmytologinen aines, naiskuvaus ja luontosuhde on huomattu. Oma näkökulmani noiden aineiden vaikutuksesta ympäristötietoisuuteen on kuitenkin jäänyt aiemmin selvittämättä.

1.2 Luontokäsitykset ja ekokriittinen kirjallisuudentutkimus

Tutkimukseni pääosassa on teosten ympäristötietoisuus, joka aiheena on ekokriittisen teorian keskiössä. Ympäristötietoisuus on ympäristötutkimuksessa perinteisesti määritelty kuvaavan ympäristöä koskevien arvojen, asenteiden ja toiminnan muodostamaa kokonaisuutta, jolle luo perustan tieto ympäristöstä ja siinä ilmenevistä ongelmista. (Järvikoski 2001,7.) Olennaista myös omassa tutkimuksessani on tarkastella ympäristön arvoa ja siihen suhtautumista. Sekä ekokriittinen tutkimus-suuntaus itsessään että sen tutkimusaineisto on perinteisesti ympäristötietoista. Ekokritiikissä on kyse siitä, mitä merkityksiä annamme luonnolle ja näiden merkitysten vaikutuksesta siihen, miten kohtelemme luontoa (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 8). Laajimmillaan ekokritiikki on määriteltävissä tutkimukseksi inhimillisen ja ei-inhimillisen suhteesta (Garrard 2012, 3). Luonto itsessään ei kuitenkaan ole määriteltävissä yksiselitteisesti joksikin inhimillisen ulkopuoliseksi, sillä jo käsitteen kehitykseen historian myötä ovat vaikuttaneet inhimillisen historian muutokset ja ihmiskunnan käsitykset itsestään. Kohdeteosteni luontokuvauksen voi nähdä sisältävän erilaisia luontokäsityksiä,

myös historiallisia, sillä uskomukselliset ainekset luovat luonnolle luonnontieteellisesti todistettua laajempia merkityksiä.

Luonto käsitteenä voidaan nykyisin tulkita niiksi rakenteiksi, voimiksi ja aineiksi, jotka muodostavat universumin (luontoa on yhtä hyvin metsässä kirmaava jänis kuin radioaktiivinen jätekin). Toisaalta luonnolla voidaan tarkoittaa jotakin ei-inhimillistä vastakohtaa kulttuurille. Tällöin luonto nähdään ihmisen ihailun tai riiston kohteena, puhtaana ja koskemattomana. Kolmantena luonto voidaan nähdä jonkin asian perimmäisenä luonteena. (Clark 2011, 6–7.) Käsitän luonnon tutkimukseni lähinnä kulttuurin ei-inhimilliseksi vastakohtaksi, jolloin tarkoitan kohdeteosteni urbaanin ja inhimillisen ulkopuolelle jäävää ympäristöä. Käsitellessäni ympäristön muuttumista luvussa 4 luonnon merkitys laajenee kuitenkin myös urbaania ympäristöä koskevaksi: tällöin luonto ei ole niinkään puhdas vaan muuttuva ja mukautuva. Tutkielmassani pohdin, mitkä tarinamaailman elementit vaikuttavat erilaisten luontokäsitysten syntyyn kohdeteoksissani. Jätän kuitenkin tarkasteluni ulkopuolelle näkökulman luonnosta ”jonkin asian perimmäisenä luonteena”. Jotta erilaisten luontokäsitysten merkitystä voitaisiin ymmärtää paremmin, on syytä tutustua luonto-käsitteen historialliseen kehitykseen.

Raymond Williams käsittelee artikkelissaan ”Luontokäsitykset” (2003) luonto-käsitteen historiallista kehitystä ja sitä inhimillistä historiaa, joka käsitysten kehitykseen liittyy. Luonnolla on tietty nominaalinen, vuosisatojen mittainen jatkuvuutensa, mutta käsite on mutkikas, ja sen voi nähdä muuttuvan toisten ihmiskunnan käsitystä itsestä ja paikasta maailmassa koskevien käsitteiden muuttuessa (mt., 40.) Williams muistuttaa kristinuskoa aiemmista kulttuureista, jolloin useissa kulttuureissa puhuttiin luonnon hengistä tai jumalista, jotka ruumiillistivat itsensä tuuleen, mereen tai vaikka metsään ja ohjasivat niitä. Kristinuskon tultua aloimme kutsua näitä henkiä pakanallisiksi; tosi Jumala oli ilmestynyt. Samaan aikaan kun uskonnollinen monoteismi levisi, myös yksi ja yhtenäinen Luonto ilmaantui ja ihmisen suhde fyysiseen todellisuuteen määrittyi uudelleen. Näiden kahden periaatteen, Luonnon ja Jumalan, vuorovaikutuksen historia on Williamsin mukaan mittava. Keskiaikaisessa oikeaoppisessa läntisessä maailmassa muotoiltiin yleinen kaava, joka sisälsi kummankin yksittäisyyden: Jumala on ensimmäinen absoluutti, mutta Luonto on hänen palvelijansa ja edustajansa. Suhde kuitenkin säilyi ristiriitaisena, ja esimerkiksi 1800-luvulla evolutiivisen keskustelun yhteydessä jotkut olivat valmiita luopumaan Jumalaa koskevasta käsityksestä samalla kun korostivat Luontoa. (Mt., 43.)

Ennen kristinuskoa ja sen jälkeen, kun näkemys luonnosta Jumalan palvelijana hylättiin, on korostunut näkemys Luonnosta itsevaltiaana, voimakkaana ja hallitsemattomana. (Williams 2003, 46.)

Kysymys siitä, onko kohdeteosteni apokalyptisten tapahtumien taustalla vaikuttava voima Jumala vai Luonto, liittyy edellä esittelemääni kristillisen troopin ongelmallisuuteen ja pyrin pohtimaan sitä läpi tutkielmani.

Käsitys siitä, kuuluuko ihminen osaksi luontoa, on niin ikään muuttunut ajan myötä. Keskiaikaisessa käsityksessä ihminen piirtyi osaksi luontoa: Jumalan luomistyötä ilmentänyt luonnonjärjestys sisälsi käsityksen hierarkiasta ja ihmisellä oli täsmällinen paikkansa luomakunnan järjestyksessä (Williams 2003, 50). Kun alettiin puhua ihmisen kyvystä puuttua luonnon toimintaan ja kyvystä hallita luontoa ja kun luonnontiedettä alettiin harjoittaa ja tieto luonnosta ja sen toiminnasta kasvoi, erotettiin luonto ja ihminen toisistaan. Alettiin puhua erillisestä tietoisuudesta (ihmisestä), joka tarkkaili siitä irrallista ainetta (luontoa). Tämän myötä syntyi myös nykyaikainen käsitys luonnosta kaikkena sinä, mikä ei ole ihmisen koskema tai pilaamaa: luonto yksittäisinä paikkoina, villinä luontona. (Mt., 52–55.) Ihmisen erottaminen luonnosta ei ole yksinkertaisesti modernin teollisuuden ja kaupungistumisen tuotetta, vaan luonteenomaista monille aiemmille järjestyneen työn lajeille, kuten maataloudelle. Koska kohdeteoksistani novellit sijoittuvat juuri varhaisen maatalouden synty-aikaan, saan tilaisuuden tarkastella, toteutuuko ja näkyykö Williamsin ehdottama ihmisen ero luonnosta jollakin tavalla novellien maailmassa. Kysymys on siis osa ekokriittistä keskustelua ihmisen ja luonnon suhteesta ja suhteen muutosten vaikutuksesta ympäristöön.

Ekokriittisen tutkimuksen voi nähdä alkaneen jo 1960-luvulla ympäristöherätyksen myötä. Ympäristöherätyksessä käsitys ympäristöstä syveni: se ei enää merkinnyt vain ympäröiviä olioita ja ilmiöitä, vaan olemassaolomme pohjaa. Uuden ymmärryksen myötä heräsi myös huoli ympäristöstä ja inhimillisen olemassaolon epävarmuudesta. Ymmärrettiin, että harmittomiltakin vaikuttavat toimmemme voivat vaikuttaa ympäristön ja sitä mukaa olemassaolomme ekologisiin edellytyksiin. (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 9.) Ekokritiikin syntyvaiheen ympäristöherätykseen liittyivät myös lukuisat herätyskirjat, joista yhdestä muodostui modernin ympäristöliikkeen alkupiste: Rachel Carsonin teoksesta *Silent Spring* (1962). Carsonin teoksen alkuasetelma on pastoraalinen kuvaus harmonisesta luonnosta lukemattomine lintuineen ja vihreine niittyineen. Pastoraalin rauhaa ravisuttaa sitten katastrofaalinen muutos, ”jokin paha loitsu” tai ”mystinen vaiva”, johon liittyy teoksessa sekä luonnollisia (tuholaismyrkyt) että yliluonnollisia selityksiä. Teoksen pastoraalisen alkuasetelman voidaan nähdä olevan perua *Raamatun* luomiskertomuksesta, kun taas apokalyptinen loppu viittaa ilmestyskirjaan. (Garrard 2012, 1–2.) Teoksen nimi ”Äänetön kevät” viittaa apokalyptisen, mystisen tuhon myötä kadonneeseen lintujen lauluun, ja äänettömästä keväästä on sittemmin tullut ympäristöllisen apokalypsin synekdokee.

1970-luvulla monet tieteenalat, kuten filosofia ja sosiologia, vihertyivät ympäristöherätyksen vaikutuksesta, mutta kirjallisuudentutkimuksessa vihreät projektit alkoivat yleistyä vasta 1980-luvulla. 1990-luvulle tultaessa ekokritiikki oli vakiintunut anglosaksisessa kirjallisuuden tutkimuksessa ja ensimmäinen ekokriittinen antologia, Cheryll Glotfeltn *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (1996), julkaistiin (Garrard 2012, 12). 2000-luvulla ekokriittinen tutkimus on edelleen vakiinnuttanut asemaansa ja noussut osaksi kirjallisuustieteen kaanonia (mt., 24).

Suomessa ensimmäinen ekokriittinen artikkelikokoelma, Toni Lahtisen ja Markku Lehtimäen toimittama *Äänekäs kevät: Ekokriittinen kirjallisuudentutkimus* julkaistiin vuonna 2008. Puhtaasti ekokriittisiä väitöskirjoja on julkaistu kaksi: Karoliina Lummaan *Poliittinen siivekäs: Lintujen konkreettisuus suomalaisessa 1970-luvun ympäristörunoudessa* (2010) ja Toni Lahtisen *Maan höyryvässä sylissä: Luonto, ihminen ja yhteiskunta Timo K. Mukan tuotannossa* (2013). Lisäksi ekokriittistä keskustelua osana väitöksiään käyvät esimerkiksi Markku Varis (2003), Pertti Sillanpää (2006) ja Kukku Melkas (2006). Luontoa lastenkirjallisuudessa on tarkasteltu Maria Laakson, Toni Lahtisen ja Päivi Heikkilä-Halttusen toimittamassa artikkelikokoelmassa *Tapion tarhoilta turkistarhoille. Luonto suomalaisessa lasten- ja nuortenkirjallisuudessa* (2011). Vaikka luonnon ja erityisesti kansallismaisemamme metsän on nähty olevan kirjallisuutemme perusta (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 25), on ekokriittisen tutkimuksen historia Suomessa toistaiseksi lyhyt.

Ekokritiikkiä on verrattu feminismiin ja marxismiin, mikä antaa viitteitä sen idealismista: ekokritiikki, jonka edustajana myös oma tutkimukseni, on vahvasti sitoutunut vihreään moraaliin ja vihreään poliittiseen agendaan ja on täten myös lähellä ympäristöfilosofiaa ja ympäristöpolitiikan teorioita. Ekokritiikillä on myös läheinen suhde ekologian tieteenalaa, vaikka se ei pystykään vastaamaan ekologian ongelmiin. Greg Garrard (2012, 3–5) peräänkuuluttaa ekologisen lukutaidon kehitystä ja juuri nykyaikaisten ympäristöllisten ongelmien, niiden olemassaolon ja laajuuden, uhkan luonteen ja mahdollisten ratkaisujen tunnistamista. Vaikka ekokritiikot eivät pysty ratkaisemaan ekologian tieteellisiä ongelmia, ekokritiikki voi auttaa määrittelemään, tutkimaan ja selvittämään niitä laajemmassa mittakaavassa kehittämällä ekologista lukutaitoa. Ekologisen lukutaidon käsite on perua ympäristötutkija David Orrin teoksesta *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World* (1992). Orr esittää, että kaikki tekstit välittävät lukijalleen jonkinlaista mallia ihmisen ja ympäristön suhteesta ja esimerkiksi kirjallisuus voi siksi muokata kulttuurin ja yksilöiden vakiintuneita luontoon liittyviä arvoja ja asenteita (Laakso, Lahtinen ja Heikkilä-Halttunen 2011, 17.) Esimerkiksi Carsonin tieteelliset väitteet ympäristömyrkkyjen vaikutuksista luontoon osoittautuivat (huolimatta maatalouskemikaaleja tuottavien yhtiöiden kritiikistä) tosiksi, mikä lisäsi yleistä tietoisuutta ympäristömyrkkyjen vaikutuksista ja vaikutti sääntöjen tiukentumiseen ja vä-

hemmän haitallisten kemikaalien kehittämiseen. Ekologisista ongelmista tuli täten luonnontieteellistä tutkimusta laajempia ja ympäristökysymys levisi politiikkaan, lainsäädäntöön, tiedotusvälineisiin ja populaarikulttuuriin. Luonnonkatastrofista tuli myös yksi fiktion keskeisimmistä apokalyipseista, jonka perinnettä kohdeteoksistani varsinkin *Enkelten verta* jatkaa.

Ekokritiikin määrittelyä hankaloittaa tutkimussuuntauksen hajanaisuus (ks. Lahtinen & Lehtimäki 2008, 11 ja 13–16.) Ekokritiikin rinnakkaisia koulukuntia ovat environmentalismi, syvä ekologia, ekofeminismi, sosiaalinen ekologia ja eko-marxismi sekä heideggerilainen ekofilosofia (Garrard 2004, 17–32.) Koulukuntien erot ovat kuitenkin häilyviä ja ekokriittisissä antologioissa näkymättömiä, enkä itsekään tunne tarvetta asettaa tutkimustani mihinkään tiettyyn koulukuntaan. Joka tapauksessa tutkimuksessani painottuu esimerkiksi syvän ekologian näkökulma luonnosta itsessään arvokkaana. Syvän ekologian näkökulmasta ilmastonmuutos on pysäytettävissä ihmiskunnan populaation pienentymisellä, ei niinkään teknisillä ratkaisuilla, johon environmentalistit taas nojaavat. Tällöin en kuitenkaan ota kantaa näkökulmiin sinänsä, vaan koulukunnat valikoituvat kohdeteosteni asemoitumisen kautta. Analysoidessani naisen ja luonnon suhdetta postpastoraalin yhteydessä luvussa 4 näkökulmani on ekofeministinen, joka painottaa ihmisen ja luonnon vastakkainasettelun noudattavan samaa alistamisen logiikkaa kuin naisen ja miehen välinen vastakkainasettelu. Etenkin viimeisessä luvussa painottuu myös eko-marxistinen näkökulma, jossa luonnonvarojen tuhlaus nähdään kapitalistisen tuotannon muodon syynä. Tällöinkin asemoitumiseni on tulkinnallista ja kohdeteoksistani lähtöisin.

Määrittelyn haasteen lisäksi ekokritiikin ongelmaksi on nähty tutkimusaineiston rajaaminen. Keskeisin ongelma on ollut, pitäisikö tutkimus rajata koskemaan pelkkää kaunokirjallisuutta vai pitäisikö ekokritiikin tarkastella myös ei-fiktiivisiä tekstejä (ks. Glotfelty 1996, xix, Garrard 2004, 3–5). Ekokritiikin keskeisimmäksi teoreettiseksi esitykseksi nousseessa Lawrence Buellin teoksessa *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (1995) Buell esittää, että tutkimuksen keskiössä tulisi olla niin kutsuttujen ympäristötekstien (environmental texts), joiden ominaisuuksiksi Buell määrittelee seuraavat (mt., 7–8.):

1. *Ei inhimillinen ympäristö ei vain kehystä tapahtumia, vaan on läsnä muistuttamassa lukijaa inhimillisen historian ja luonnon historian yhteydestä.*
2. *Inhimillistä etua ei ymmärretä ainoana oikeudenmukaisena etuna.*
3. *Ihmisen vastuu luontoa kohtaan on osa tekstin etiikkaa.*
4. *Tekstistä välittyä edes implisiittisesti käsitys luonnosta prosessina eikä pysyvänä tai annettuna.*

Buell huomauttaa, että useimmat ympäristötekstien ominaisuudet täyttävät teokset ovat ei-fiktiivisiä, johtuen hänen keskittymisestään niihin. (Buell (1995, 8.) Ympäristötekstien käsitystä onkin kritisoitu siitä, että se korostaa liikaa nimenomaan ei-fiktiivisten tekstien ensisijaisuutta fiktiivisiin nähden.

Lisäksi Buellin teoria korostaa ympäristötekstien eettisyyttä ja rajaa niiden luontokäsityksiä ja arvoja. Ympäristötekstin on nähty liialti rajaavan ekokritiikin vaatimuksiin vastaavien tekstien joukkoa ja kaventavan kirjallisuuden merkityksiä. (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 17.) Dominic Head (1998, 33) on ympäristötekstin yhteydessä pohtinut, minkälainen kirjallisuus jää ekokritiikin aineistoksi, jos hylkäämme täysin myytin ihmisen ja luonnon erosta. Headin mukaan saattaisimme tällöin joutua luopumaan kirjallisuuden perinteisestä locuksesta: henkilöhahmosta, persoonasta, narratiivisesta tietoisuudesta (ks. Head 1998, 33.)

Omassa tutkimuksessani Buellin ympäristötekstin käsite tarjoaa alustan tarkastella, toteutuvatko ympäristötekstin ominaisuudet kohdeteoksissani ja erityisesti, miten kohdeteokseni toteuttavat ympäristötekstin ominaisuuksia myyttisyydellään. Suhtaudun kriittisesti Headin näkemykseen siitä, että Buellin ympäristöteksti itsessään hylkäisi myytin ihmisen ja luonnon erosta, vaikka se muistuttaa ihmisen ja luonnon yhteisestä historiasta. Uskoakseni kaunokirjalliseen tekstiin voi hyvin sisältyä sekä käsitys ihmisen erityisyydestä ja luonnosta Toisena että käsitys inhimillisen historian ja luonnon historian yhteydestä. En näe myöskään syytä hylätä henkilöhahmojen tietoisuuden tarkastelua ympäristötekstin yhteydessä, sillä kohdeteosteni luonto välittyy juuri henkilöhahmojen tietoisuuden kautta.

Kuten jo luonto-käsitysten historiallista kehitystä tarkastellessa huomattiin, on luontoon liitetty erilaisia myyttisiä ja uskonnollisia aineksia. Erilaiset yliluonnolliset ainekset ovat olleet myös osa ekokriittisen tekstien historiaa jo ympäristöherätyksestä lähtien. Seuraavaksi onkin syytä selvittää, mitä myytillä itse asiassa tarkoitetaan.

1.3 Myyttiteoria

Myytin käsite on yksi keskeisimmistä tutkielmassani. Liisa Saariluoman (2000) mukaan myytin määrittely ei kuitenkaan ole ongelmaton ja usein myytintutkijatkin jättävät käsitteen vaille selkeää määrittelyä. Ymmärtääksemme kohdeteosteni myyttistä moninaisuutta on syytä tarkentaa myytin käsitteen merkityksiä.

Myytillä laajimmillaan voidaan tarkoittaa mitä tahansa uskomusta, jolla ei ole rationaalista, tieteellistä perustaa. Myyttiä ei kuitenkaan voida kertoa tai keksiä, vaan tarina saa myytin statuksen vasta yhteisön tunnustaessa sen sellaiseksi. (Saariluoma 2000, 10, 12.) John P. Strelkan mukaan myytti voi toimia toteamuksena tai käsitteenä, jonka ihmiset hyväksyvät tai esittävät hyväksyvänsä (Strelka 1980, viii). Klassisen kirjallisuuden yhteydessä myyteistä puhutaan mytologista tarustoa tarkoittavassa mielessä, jolloin myytti myös on yhteydessä modernille rationaalisuudelle vastakkaiseen ajatteluun (Saariluoma 2000, 10). Tällöin on kyse muinaisesta uskomuksesta, joka selittää esimerkiksi

luonnon ilmiötä, ihmisen alkuperää tai riittejä sisältäen usein jumalten ja sankarten urotöitä. Kolmanneksi myytti voidaan käsittää alkuperäisessä aristoteelisessa merkityksessään juonta tai narratiivista kehystä merkitsevästä käsitteestä. Aristoteleella mythos-sana tarkoittaa tapahtumien yhteenliittymistä, eivätkä tarina, myytti tai juoni käsitteellisesti eroa toisistaan. (Ks. Strelka 1980, vii, Saariluoma 2000, 18.)

Saariluoman mukaan yksi keskeisimmistä kysymyksistä myytin määrittelyssä on, mikä on myytin suhde uskontoon. Esimerkiksi Roland Barthesin käsityksen mukaan myytti ei välttämättä liity uskontoon, vaan mikä tahansa luonnollisena esitetty ideologis-kulttuurinen muodostelma on myytti. Alkuperäisessä merkityksessään myytti on kuitenkin yhteydessä uskontoon ja on yksi esirationaalisen ajattelun muodoista. Yksinkertaisena esimerkkinä tästä toimivat luomiskertomukset, joilla selitetään maailman syntyä ja ihmisen alkuperää. (Saariluoma 2000, 10.) Myytin irtautumisen uskonnollisesta yhteydestä voi tosin nähdä tapahtuneen jo kreikkalaisessa tragediassa. Tällöin myytti on huomion kohteena kertomuksena ja myytin merkitys on puhtaasti inhimillinen. (Mt, 15.)

Tutkielmassani käytän myytin käsitettä pääosin mytologista tarustoa tarkoittavassa mielessä, jolloin myyttiä edustaa muinainen uskomus, joka on yhteydessä joko primitiivisiin uskontoihin tai kristinuskoon. Tutkielmassani selvitän, mitä uskonnollis-myyttisiä aineksia kohdeteoksissani on ja miten ne vaikuttavat teosten tulkintaan. Tarkastelen myös, miten myytit vaikuttavat kohdeteoksissani käsityksiin luonnon ja ihmisen vuorovaikutuksesta. Northop Fryen (1971, 99.) mukaan kirjallisuutta tulee tulkita sekä yksittäisenä, ainutlaatuisena teoksena että osana muuta kirjallisuutta. Myytit yhdistävätkin kohdeteokseni myös muihin teksteihin, kuten Raamattuun, joka Fryen mukaan on yksi myyttisen perintömme päälähteistä (mt., 140).

Saariluoma jakaa myytit sakraalisiin eli uskonnollisiin myytteihin ja profaaneihin myytteihin. Profaanit myytit ovat moderneja, eivätkä ne ole yhteydessä uskontoon. Ne eivät siis ole kertomuksia jumalten, vaan ihmisten teoista. Myytin niistä tekee se, että kyse on eräänlaisista mallikertomuksista. Koska todellisuuden havaitseminen pelkän aistihavainnon ja havaitun matemaattisen esityksen kautta on hankalaa, turvaa modernikin ihminen malliin, jonka kautta voi hahmottaa olevaa. Modernille ihmiselle myytti ei ole kuitenkaan samanlainen malli kuin myyttis-maagisen todellisuuskuvan osana toimiva myytti. Myytin velvoittavuus ei ole ehdotonta, vaan hän voi valita, mitä myyttiä seuraa. Profaanissa myyttissä merkityksenanto tapahtuu, kuten myyttissä yleensä, myyttisen tarinan ja myyttisen hahmon kautta. Siinä missä antiikin kirjailija ei saanut muuttaa varsinaista myyttistä tapahtumista, saa moderni kirjailija kirjoittaa myytin uudestaan niin kuin haluaa; häneltä jopa vaaditaan uutta, originellia näkökulmaa perinteiseen tarinaan. Esimerkiksi kohdeteosteni Messias-myytit

on kirjoitettu tuoreesta näkökulmasta ja ne luovatkin *Raamatun* kertomuksista poikkeavia merkityksiä, joita tarkastelen luvussa 3.2. Tällöin näkökulma ei ole uskonnollinen, vaan nimenomaan myyttiseen hahmoon sidottu. Moderneja myyttejä ovat esimerkiksi Faustin, Don Quijoten ja Robinson Crusoen myytit, jotka näyttävät keskittyvän enemmän henkilöön kuin tarinaan. (Saariluoma 2000, 26–27.) Ekokriittistä tutkimusta robinsonadien tarkasteleminen on lähimpänä: kertomuksessa haak-sirikkoutunut valloittaja-ihminen taistelee villiä luontoa vastaan ja kesyttää sen käyttöönsä.

Kohdeteoksissani Robinson Crusoe -tyyppinen myytti on problematisoitu novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt”, joka käsittelee villin luonnon alistamisen problematiikkaa, ja romaanissa *Enkelten verta*, jossa spekuloidaan mahdollisuudella asuttaa ”Uusi Eeden”. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa taas on faustilaisia merkkejä: kertomus Faustista ilmentää modernin, länsimaisen ihmisen levotonta ja päättymätöntä etsintää. Faustin tarinassa tiedettä ja magiaa harjoittanut henkilö tekee sopimuksen paholaisen kanssa, joka toteuttaa kaikki hänen toiveensa saaden palkaksi tämän sielun. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa Mikaelilla on suhde teoksessa osittain demonisoituun peikkoon, mistä tulkintani mukaan myös välittyy eräänlainen identiteettiongelma: urbaani ihminen luo suhdettaan luontoon. Uskonnollis-myyttisen näkökulman lisäksi tarkastelen näitä kohdeteosteni profaaneja myyttejä.

Tutkimuksessa myytti tuli erityisen kiinnostuksen kohteeksi 1800-luvulla, jolloin antropologia oli löytänyt erilaisten korkeakulttuurien ja ”luonnonkansojen” myyttisen kulttuuriperinnön. Myyttien luonteesta kirjoitettiin tällöin etenkin Saksassa ja Ranskassa. Yksi merkittävimmistä myyttisen ajattelun teoreetikoista, Ernst Cassirer, tulkitsee myytit ajattelumuodoksi, joka on vastakohtainen luonnontieteelliselle rationaalisuudelle. Cassirerin lähtökohtana on uskantilainen näkemys siitä, että ajattelun muodot eivät olekaan ylihistoriallinen vakio (kuten Kantilla), vaan ne ovat kulttuurisesti muuntuvia. Se, mitä sanomme aistihavainnoksi ja mikä empiristisen käsityksen mukaan on todellisuuden tiedostamisen alku ja lähde, on kulttuurisesti katsoen myöhäisen abstraktioprosessin tulos. Ennen kuin oleva on erottunut tarkasteltavaan ja tarkastelijaan, näyttäytyy todellisuus myyttisten voimien ja vaikutusten läsnäolona, jossa subjekti ja objekti eivät selvästi erotu toisistaan. Myyttis-maagisen ajattelun ominaisuus on eriytymättömyys: analyysi, jossa oliot ja niiden ominaisuudet erotetaan toisistaan ja havait sijasta, tapahtuu vasta vähitellen kulttuurin kehittyessä. Myytti on erotamisen, merkityksen tuottamisen väline, jolla kaaoksesta syntyy kosmos. (Saariluoma 2000, 13.)

Tämä ajatus johtaa Saariluoman mukaan sen ymmärtämiseen, mitä myytti saattaa merkitä myöhemmille kulttuurin vaiheille: Vasta luomalla itsestään ulkoisen hahmon kuvassa ihminen tulee tietoiseksi itsestään ja itsessään vaikuttavista voimista ja vain luomalla itselleen jumalat ihminen

löytää itsensä. Historia ei pysty samaan, sillä historiallinen tapahtuma on ainutkertaista. Se ei voi tarjota malleja, joita seurataan toiminnassa. Myyttinen kertomus sen sijaan esittää, mikä on luonnonjärjestys, ja toimii mallina, jota on jäljiteltävä toiminnassa. (Saariluoma 2000, 12–13.) Myytit siis toimivat ikään kuin kuvina, joiden avulla ihminen voi tarkastella itseään ja olevaa, ja mallina, jonka mukaan toimia.

Tutkimukseni kannalta ajatus on sinänsä tärkeä. Kohdeteosteni subjektien voi nähdä myyttien kautta hahmottavan itseään ja suuntaavan toimintaansa, mutta samoin lukija voi projisoida omaa toimintaansa myytin tuottamaan malliin. Saariluoma pitääkin tärkeänä tutkia myytin käytön funktiota kirjallisuudessa. Hänen mukaansa pelkkä tieto siitä, mitä perinteisiä myyttisiä aineksia kirjallisuudessa esiintyy, tai esiintyykö myytti henkilön, juonen, teeman vai yksittäisten motiivien tasolla, ei ole tarpeeksi: on tarpeellista tutkia, miten myytti toimii ja mihin ja miksi sitä käytetään. (Mt., 39.) Näitä kysymyksiä pohdin läpi tutkielmani, mutta etenkin sen viimeisessä luvussa.

Kohdeteosteni myyttiset ainekset suhteutuvat eri tavoin teosten maailmoihin. Novelleissa uskomus taivaan karhusta on osa kansanperinnettä ja kerrotaan tarinana, mutta karhunmorsian-myytti toteutuu teoksen maailmassa. Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* myyttinen peikko on osa teoksen maailmaa, kun taas *Enkelten verta* -romaanin voi nähdä leikittelevän myyttien kautta kahdella rinnakkaisella maailmalla. Tarkastellessani kohdeteosteni maailmoja käytän mahdollisten maailmojen teoriaa.

1.4 Mahdollisten maailmojen teoria

Teoksessaan *Possible worlds, artificial intelligence and narrative theory* (1991) Marie-Laure Ryan määrittelee mahdollisten maailmojen teorian olevan filosofian loogikkojen kehittämä muodollinen malli, jonka avulla voidaan käsitellä modaalisten ilmaisujen, kuten välttämättömyyden ja mahdollisuuden, loogisia piirteitä. Malli on perua filosofi Gottfried Wilhelm Leibnizin filosofiasta aina 1700-luvulta asti. Hänen mukaansa mahdolliset maailmat ovat olemassa Jumalan mielessä, ja vain paras niistä on toteutunut, aktuaalinen maailma: se, jossa elämme, ja jota kutsumme todellisuudeksi. (Mt., 16.) Teorian ottivat uudelleen käyttöön logiikan filosofit, kuten Saul Kripke, Jaakko Hintikka ja David Lewis, muokaten siitä teoreettisen välineen modaalisen logiikan käyttöön (mt., 16–18 ja Dolezel 1998, 13–14.)

Koska filosofian logiikan mahdolliset maailmat ovat abstrakteja konstruktioita, niiden ei ole katsottu sellaisinaan soveltuvan kirjallisuudentutkimukseen. Fiktiiviset mahdolliset maailmat ovat esteettisten aktiviteettien (kuten kirjallisuuden) tuottamia, semanttisia objekteja (Dolezel 1998, 14–15). Kirjallisuudentutkimukselle mahdollisten maailmojen teoria tarjoaa kaksi konseptia: maailman me-

taforan, joka kuvaa tekstin semanttista alaa, ja mahdollisen, joka kuvaa ja luokittelee niiden objektien, tilojen ja tapahtumien lukuisia olemassa olon tapoja, joista semanttinen ala muodostuu (Ryan 1991, 3.) Kirjallisuudentutkimukseen mahdollisten maailmojen teorian ovat eturivissä tuoneet Thomas Pavel (1986), Lubomir Dolezel (1998) ja Marie-Laure Ryan (1991), jotka kaikki ovat liittäneet mahdollisten maailmojen semantiikan kertomusteoreettisen tutkimuksen piiriin.

Ryan on todennut mahdollisten maailmojen tutkimuksen ideoiden olevan eniten hyödyksi, jos niitä sovelletaan rohkeasti eri kulttuuri-ilmiöiden eri näkökulmista tapahtuvaan käsittelyyn. Mahdollisten maailmojen teoria ei tarjoa tutkimuksellista ideologiaa, vaan pikemminkin analyttisiä työkaluja, joita voi soveltaa moniin eri tarkoituksiin. (Ryan 1992, 554.) Samuli Hägg on huomauttanut, että Ryanin väitteestä huolimatta esimerkiksi Dolezelin ja Pavelin teorioissa on ideologinen vire niiden korostaessa kirjallisuuden maailmoja luovia ominaisuuksia ja maailmojen merkitysten tekstuaalisia perusteita (Hägg 2008, 9). Hägg itse ehdottaa, että mahdollisten maailmojen poetiikka olisi järkevintä nähdä deskriptiivisen poetiikan tutkimustraditiona.

Omassa tutkimuksessani nojaan mahdollisten maailmojen poetiikkaan tulkinnallisena kehyksenä ja Ryanin luomaan käsitteistöön. Ryan esittää, että lukijan uppouduttua fiktiiviseen maailmaan mahdollisuuksien piiri keskittyy uudelleen sen sfäärin ympärille, jonka kertoja esittää aktuaalisena maailmana. Tästä syntyy uudelleen keskittäminen, jossa lukija on uudessa aktuaalisuuden ja mahdollisuuksien systeemissä. Lukija löytää paitsi uuden aktuaalisen maailman myös useita aktuaalisia mahdollisia maailmoja sen ympäriltä. Aivan kuin lukijakin käsittelee mahdollisia maailmoja mentaalisten toimintojen kautta, niin tekevät myös fiktiivisten universumien asukkaat. Heidän aktuaalinen maailmansa muodostuu heidän tiedoissaan ja uskomuksissaan, korjautuu heidän toiveissaan ja korvautuu uusilla todellisuuksilla heidän unelmissaan ja hallusinaatioissaan. (Ryan 1991, 22.)

Ryan kuvaa kertojan esittämää aktuaalista maailmaa termillä tekstuaalinen aktuaalinen maailma (textual actual world), jota ympäröi tekstuaalinen universumi eli kaikki ne maailmat, joita teksti heijastaa. Ryan myös erottaa tekstuaalisen universumin ja tekstuaalisen aktuaalisen maailman niistä systeemeistä, joita ne representoivat; itsenäisesti olemassa olevista implisiittisen tekijän maailmasta (textual reference world.) (Ryan 1991, 24–25.) Kun siis tarkastelen mahdollisia maailmoja kohdeteksteissäni, keskityn teosten tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan ja tekstuaaliseen universumiin eli tekstuaalisen aktuaalisen maailman asukkaiden unelmien ja hallusinaatioiden kautta muodostuneisiin mahdollisiin maailmoihin.

Ryanin mukaan kertomuksen kiinnostavuuden perustana on juuri mahdollisten maailmojen moninaistuminen (the diversification of possible worlds). Maailmojen moninaistuminen syntyy kon-

flikteista, joissa henkilöhahmojen yksityiset maailmat eivät sovi yhteen tekstuaalisen aktuaalisen maailman kanssa. Ryanin mukaan kertomuksen kerrottavuus (tellability) kasvaa sitä mukaa, mitä enemmän mahdollisia kertomuksen maailmojen versioita se lukijoissa herättää. (Ryan 1991, 156–166.) Hägg on kuitenkin huomauttanut, että ilmiön analysoinnista tulee helposti pikkutarkka, sillä henkilöhahmojen sisäiset maailmat voivat olla konfliktissa kertomuksen maailman kanssa satoja tai tuhansia kertoja (Hägg 2008, 15.) Niinpä konfliktien kautta syntyviä mahdollisia maailmoja analysoidessani keskityn vain niihin konflikteihin ja maailmoihin, jotka koskevat ristiriitoja kohdeteosteni tekstuaalisen aktuaalisen maailman ja niiden henkilöhahmojen luontoon suuntautuvien ajatusten välillä. Tarkastelemalla noita konflikteja pyrin löytämään yhteyden luontoa koskevien myyttien ja henkilöhahmojen yksityisten maailmojen välillä ja tarkastelemaan, tuottavatko konfliktit teoksiin ympäristötietoista sanomaa.

Toisessa luvussa syvennyn tarkastelemaan kohdeteosteni kansanmytologisten ainesten tuottamia luontokäsityksiä, ihmisen suhdetta ympäröivään, myyttiseen luontoon ja tuon asetelman tuottamaa ympäristötietoisuutta. Ensimmäisessä käsittelyluvussa etenen käsitellen kohdeteoksiani erillisissä alaluvuissa, mutta seuraavissa luvuissa käsittelen teoksia rinnakkain.

Kolmannessa luvussa syvennyn etenkin kohderomaanieni henkilöhahmojen mielensisäisiin, yksityisiin mahdollisiin maailmoihin. Mahdollisten maailmojen teorian avulla erottelen mielensisäiset maailmat kohdeteosteni tekstuaalisesta aktuaalisesta maailmasta ja analysoin, millaisia ympäristötietoisuutta tuottavia tieto-, uskomus-, pelko- ja toivemaailmoja kohdeteokseni sisältävät. Nuo mahdolliset maailmat ovat kiinteästi yhteydessä myös kristilliseen mytologiaan, jota tarkastelen osana apokalyptista trooppia.

Neljännessä luvussa syvennyn tarkastelemaan kohdeteosteni kapitalismiin ja teknologiaan kohdistuvaa kriittisyyttä ja siitä syntyvää ympäristötietoisuutta. Viimeisessä alaluvussani tarkastelen kohdeteoksiani pastoraalin perinteen jatkajina, jolloin suhteutan kohdeteokseni ekokriittiseen trooppiin ja lähestyn ympäristötietoisuutta troopin kautta.

2 Kansanmytologia ja eläinmyytit

2.1 Myyttinen karhu novelleissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” ja ”Metsän tuttu”

Novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” myyttinen aines sitoutuu novellin naisten kykyyn hallita eläinten mieliä ”tširnikan” avulla. Tulkitsen tširnikan immenkalvoksi, jolla novellissa on keskeinen merkitys sekä naisten luontosuhteen että sukupuolten välisen vallan käsittelyssä. Kyky hallita eläinten mieliä tširnikan avulla selitetään novellissa ”Metsän tuttu” taivaan karhulta saaduksi. Koska ”Metsän tuttu” -novellin voi nähdä täydentävän novellin ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” aukkoja ja jatkavan sen aiheita ja teemoja, käsittelem niitä analyysissäni ikään kuin toistensa jatkumona. Kummassakin novellissa esitetään eräänlainen fiktiivinen historia, jossa nykylukijana myyhteinä tuntemat asiat toteutuvat novellien maailmassa. Tuosta myyttisestä luontosuhteesta välittyy tietynlainen, luonnon pyhyyteen kytkeytyvä luontokäsitys. Novellien myyttisyys yhdistyy pohjoismaiseen karhumytologiaan, uskomukseen taivaallisesta karhusta, karhumorsiamista ja kyvystä hallita eläimiä vaikuttamalla niiden mieleen. Samalla novellit ottavat kantaa tasa-arvokysymykseen: Naisilla on kyky hallita eläinten mieliä, mutta tuo kyky menetetään, kun miehen ”epäpyhä kalu saastuttaa tširnikan asuinpaikan naiseen tullessaan” (”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt”, 27). Naisen ja luonnon rinnastumista toisiinsa tarkastelen luvussa 4.2. käsitellessäni novellia postpastoraalina, sillä rinnastuksen on nähty olevan erityisesti postpastoraalille ominainen keino käsitellä luonnon riistoa.

Karhulla on pohjoisten metsäkansojen yhteydessä ollut jumalallinen merkitys, ja sen on uskottu olevan taivaanjumalan poika. Karhujumala on myyteissä eräänlainen vapahtajahahmo, joka Sarmelan (1991, 220) mukaan voidaan yhdistää monien kulttuureiden surmattuihin ja ylösnousseisiin jumalanpoikiin, kuten kristinuskon Jeesukseen tai muinaisegyptiläisten Osirikseen. Novellissa ”Metsän tuttu” karhun alkuperä esitetään taivaalliseksi, mutta jonkun luomaksi: ”Missä Ohto synnytelty? / Mesikämmen käännytelty? / Kuun luona, tykönä päivän, / Otavaisten olkapäillä; sielt’ on maahan laskettuna / hihnoissa hopeisissa / kultasissa kätkyhissä.” (”Metsän tuttu”, 132.) Novellissa tämä hieman muokattu viittaus *Kalevalaan* (Lönnrot 1944, 311) esitetään heimon vanhimman naisen esittämänä kansan kertomuksena siitä, miten taivainen karhu oli tuonut ”ensimmäiselle akalle” tširnikan: se siis selittää, miten heimon naiset saivat taitonsa ja miten ihminen täten asettui hallitsemaan eläimiä. Uskontotieteen myytin määritelmän mukaan myytti on kertomus, joka sisällöllisesti koskee jumalten ja sankarien tekoja aikojen alussa, luovia alkutapahtumia, mistä johtuen myytillä on maailmanjärjestyksestä koskeva merkitys (Saariluoma 2000, 11). Kertomus taivaisesta karhusta on luomiskertomukseen vertautuva maailmanjärjestyksestä esittävä kertomus, joka määrittää ihmisen suh-

teen luontoon. On oleellista huomata, että ihmisen asema saadaan karhulta, luonnosta, kun taas esimerkiksi kristinuskossa ihmisen herruutta luonnosta on perusteltu Jumalan käskyllä. Novellin kertojan mukaan karhulla oli inhimillisiä ominaisuuksia, joka tulkintani mukaan on merkki ihmisen ja karhun myyttisestä sukulaisuudesta – ihminen on yhtä luonnon kanssa.

Ensimmäinen akka oli nähnyt taivaalta laskeutuvan otson kultaisen kätkyen, taivaan mesikämmen oli kävellyt Akan luokse - taivaan otso, joka muistutti metsän kontiota, karvan peittämää ja kahdella jalalla kävelevää, mutta joka osasi puhua ja jolla oli ihmisen suu. ("Metsän tuttu", 132.)

Karhua luonnehditaan tarinassa lahjan antajaksi. Ennen lahjaa heimo ei ole pärjännyt pedoille, eikä saanut riittävästi saalista, vaan on elänyt hädässä ja pelossa. ("Metsän tuttu", 131.) Vapauttaessaan heimon hädästä lahjoittamalla tširnikan karhu saa vapahtajamaisia merkityksiä ja vertautuukin täten Jeesukseen. Käsitystä karhusta jumalaisena olentona tukee myös novellin henkilöhahmojen tapakutsua karhua kiertonimin "otso", "ohto", "kouvo" ja suoran "karhu"-nimen välttäminen, koska karhu on pyhä. Ajatus on tuttu *Raamatun* kymmenestä käskystä: "Älä käytä väärin Herran, Jumalasi, nimeä, sillä Herra ei jätä rankaisematta sitä, joka käyttää väärin hänen nimeään"². (2. Moos. 20; 7). Karhun rinnastaa jumalanpoikaan myös ylösousemus: annettuaan tširnikan ensimmäiselle akalle, karhu palaa takaisin taivaaseen isänsä luo (Sarmela 1991, 220.) Karhun inhimilliset ominaisuudet taas ehdottavat karhun ja ihmisen olevan sukua. Sarmelan mukaan eläinsukulaisuuteen viittaavissa riiteissä toivottiin muinoin myös saatavan sukuun eläinten ominaisuuksia, kuten voimaa (mt., 218). Taivaallisen karhun myytissä tuo voima konkretisoituu karhulta saadussa tširnikassa: Myytti on kertomus siitä, kuinka kyky lukea mieliä on sidoksissa ihmisen ja eläimen väliseen sukulaisuuteen.

Vaikka ihminen on myytissä karhun antaman lahjan myötä asettunut hallitsemaan eläimiä, hän ei kuitenkaan ole epäkunnioittavassa tai riistävässä suhteessa niihin. Esimerkiksi taito hallita tširnikan voimaa saavutetaan vain tuntemalla karhu henkilökohtaisen kokemuksen kautta. Tširnikoelassa, kylän naisten suorittamassa tširnikan vahvistamisriitissä, Kataia-niminen tyttö on opetellut hallitsemaan karhun mieltä ja uskaltanut tavoittamaan karhun mielen myös karhun paritellessa. Novellin kertoja valottaa nimeen liittyvää pyhyyttä näin: "Kukaan ei varmasti ole uneksanutkaan häiritsevänsä karhua sen paritellessa; Kataian viittaus koko ajatukseen on tietenkin ylpeää liioittelua ja pyhän nimen ääneen sanominen jotakin, mitä voi tehdä vain tällaisessa tilanteessa..." ("Metsän tuttu", 147.) Karhun nimen mainitseminen liitetään näin vain tilanteeseen, jossa ihminen "tuntee karhunsani hyvin" (mt., 148), että pystyy olemaan läsnä karhun mielessä tavallista uskaliaammissakin ti-

² Osassa myöhempää perinnettä käskyn on katsottu kieltävän Jumalan nimen turhan tai halventavan käytön. Alun perin kielto koski kuitenkin väärää valaa.

lanteissa. Näin ollen taito hallita tširnikaa tavoitetaan vain läheisellä luontosuhteella ja kunnioituksella karhua kohtaan. Asemaa eläinten hallitsijana tai paimenena ei saavuteta, ellei yhteys luontoon ja eläinten mieleen säily. Myös heimon tulevaisuus on riippuvainen siitä. Novellin maailmassa ihmisen ja luonnon välinen suhde muistuttaakin nykylukijaa inhimillisen ja luonnon historian yhteydestä, kuten Buell määrittelee ympäristötekstin tekvän (Buell 1995, 7). Heimon menestys osana luontoa on kytköksissä kunnioittavaan luontosuhteeseen.

Käsitys jumalallisesta karhusta on kiinnostava, kun pohditaan novellin luontokäsityksiä. Karhu on pyhä, mutta sen taakse voidaan myös ajatella jokin voima, joka laskee sen maahan antamaan lahjansa. Kalevalassa, johon novellissa viitataan, karhu on metsän emäntä Mielikin luoma. Mielikki voidaan tulkita kalevalaiseksi jumalaksi, jolta pyydettiin esimerkiksi metsästysonnea: ””Mielikki, metsän emäntä, puhas muori, muoto kaunis! Pane kulta kulkemahan, hopea vaeltamahan miehen etsivän etehen, anelijan askelille! Ota kultaiset avaimet renkahalta rei’eltäsi, aukaise Tapion aitta, metsän linna liukahuta minun pyytöpäivinäni, eränetso-aikoinani!””, anelee Väinämöinen *Kalevalan* neljännessätoista runossa. Lainauksesta voidaan päätellä Mielikin olevan itse asiassa elollistettua luontoa, luonnon henki, joka ohjaa metsää. Novelleissa karhun luojaan sen sijaan ei oteta kantaa. Novellien voi kuitenkin päätellä sisältävän käsityksen karhusta jonkin suuremman voiman palvelijana, joka täten piirtyisi jonkinlaiseksi luonnon hengeksi tai jumalaksi. Kerrotun tarun ja novellin aktuaalisen maailman välillä on ero: Ihminen on novellissa kerrotussa tarussa asettunut ravintoketjuun heikoksi metsästäjäksi ja petojen armoille, mutta eläinten mielen hallinnan taidon saatuaan kykenee ohjailemaan niitä ja esimerkiksi paimentamaan karjaa. Williamsin (2003, 52–55) mukaan tämänkaltaisen kulttuurin muutos olisi syy ihmisen erottamiseen luonnosta. Novellissa kyky ei kuitenkaan johda ihmisen loitontumiseen luonnosta; kyky hallita mieliä on myös taitoa lukea ja tuntea niitä. Tširnikka vahvistuu novellissa karhun seurassa ja karhulta oppimalla; kyvyn käyttö on täten osin luonnon ymmärtämiselle alisteista ja luonnon ehtojen mukaista.

Käsitys karhun sielusta ja sen mielen hallinnasta on perua muinaisesta šamanismista: pohjoisten metsästäjäyhteisöjen šamaaneilla ajateltiin olevan kyky hallita sieluja ja toimia sielujen olotilassa (ks. Sarmela 1991, 222–223.) Novellin naisten voikin nähdä olevan eräänlaisia šamaaneja. Kyvyn hallita eläinten mieliä voi nähdä nostavan ihmisen novelleissa muun luonnon yläpuolelle, mutta kyvyn tehtävä on lähinnä pitää pedot poissa tai helpottaa karjan paimentamista. Eläinten turha kiusaaminen taidon avulla ei ole luvallista:

Kataia huvittelee. Hän keskittyy hetkeksi kertomaan muurahaisille, mihin suuntaan hän tahtoo niiden menevän. Hän tietää, ettei hän voisi määrätä muurahaista viemään saalistaan pois pe-

sästä tai vaikkapa vesilätäkköön. Se ei ole tširnikan tehtävä. Mutta hän voi antaa muurahaiselle ohjeita. ("Metsän tuttu", 128.)

Vaikka naisilla on kyky hallita eläinten mieliä, on heimon suhde luontoon rauhanomainen ja kunnioittava. Vaikka Kataia huvittelee hallitsemalla muurahaisia, hän ei saa kiusata niitä, sillä tširnikan käytöllä on tietyt säännöt. Kataia pystyykin käyttämään tširnikaa vain muurahaisen eduksi. Buellin mukaan ympäristötekstissä ihmisen etu ei olekaan ainoa oikeudenmukainen etu. (Buell 1995, 7.) Kataia käyttääkin tširnikaa auttaakseen muurahaista. Toisenlaista luontosuhdetta edustavat novellissa "Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt" kylään hyökkäävät tuntemattoman heimon miehet, joiden väkivalta eläimiä kohtaan koetaan vääryytenä. Novellissa Sadia pyytää karhun apua, mutta joutuu kutsumaan sitä sen omilla ehdoilla: hänen on ensin houkuteltava pentu paikalle, jotta karhuemo tulisi sitä puolustamaan. Karhu ei toimi kylää puolustaakseen, vaan puolustaakseen pentuaan.

Metsän reunasta kuului kumea karjahdus. Karhu oli saapunut aukiolle, ja kaikki tämä melu ja tuli ja oudot hajut olivat sille ja sen pennulle uhka. - - Toinen miehistä huusi jotakin kovalla ja karkealla äänellä. Kolme muuta tuli juosten käsissään joitakin pitkiä, teräviä... ne muistuttivat veitsiä ja kaapimia, mutta olivat pitempiä... ne heitettiin kohti karhua ja otso tuupertui, kynsien vielä kuolemansakin hetkellä rintaansa tunkeutuvia kärkiä.

Noin he sen siis tekevät, ajatteli Sadia typertyneenä. Noin he hallitsevat eläimiä - työntämällä niihin kipua tuottavia esineitä, koska heillä ei ole tširnikaa. He eivät turruta eläimen mieltä ensin, eivätkä houkuttele sitä luokseen, vaan työntävät siihen tuskallisen terän uskaltamatta mennä lähelle. ("Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt", 33.)

Sadian ajatuksista välittyy, miten erilainen suhde eläimiin hyökkääjillä on ilman tširnikaa. Kun hyökkääjillä ei ole samanlaista kunnioittavaa luontosuhdetta, he kohtelevat eläimiä väkivalloin. Ja kun hyökkääjillä ei ole mahdollisuutta tuntea eläimiä samalla tavoin kuin tširnikan omaavilla naisilla, he myös pelkäävät eläimiä. Vaikka ajatus eläinten mielten hallinnassa on ongelmallinen ja vertautuu myös kristinuskon määrittämään hierarkkiseen luontosuhteeseen, jossa ihminen on luonnon herra, hyökkääjien luontosuhteen rinnalla kyky hallita mieliä on tässä suhteessa eläinten kannalta parempi. Ekokritiikin kannalta juuri eläimen edun ja eläinoikeuksien esiin tuominen kirjallisuudessa on merkityksellistä. Ajatus siitä, että eläinten kohtelu julmasti on verrattavissa orjuuteen ja että kyky tuntea kipua oikeuttaa eläimen moraalisen harkinnan piiriin on peräisin filosofi Jeremy Benthamilta (1748–1832) (Garrard 2012, 147). Benthamin ajatuksen voi nähdä toteutuvan Sadian ajatuksissa: kivun tuottaminen eläimille ei ole moraalisesti oikein.

Novelleissa karhua kutsutaan muiden nimitysten lisäksi kouvoksi. Nimitys on tuttu karhun kaatoon liittyvistä riiteistä: "- - kaadetun karhun kunniaksi pidettiin couvon päälliset eli häät." (Sarmela

1991, 217.) Nimi ”kouko” (novellissa kouvo) merkitsee isoisää tai vanhusta ja päälliset³ voivat Sarmelan mukaan tarkoittaa häiden lisäksi myös hautajaisia. Nimitys kouvo viittaa siis sekä sukulaisuuteen että häiden viettoon. Novellissa ”Metsän tuttu” tytöistä tuleeikin karhunmorsiamia heidän toteuttaessaan tširnikan vahvistamiseen liittyvää riittä. Uskontotieteen määritelmän mukaan myytin tehtävänä on tarjota malli ja esikuva luonnon ja ihmisen toiminnalle, mistä syystä myytti esiintyy jonkin riitin eli vakiintuneen uskonnollisen toimintamuodon yhteydessä (Saariluoma 2000, 11). Heimon naiset toteuttavat myytin tarjoamaa mallia riitissä, jossa heidän kykynsä hallita karhun mieltä konkreettisesti vahvistuu sukulaisuuden kautta.

Kataia oppii. Kun karhu kävelee suolla hilloja syöden - - Kataia kävelee parin askeleen päässä, pää shomjasta humisten, ja poimii hilloja. Hän on karhun varjo. Kun karhu avaa lahokannon hurjilla käpälillään, repii sen auki ja syö toukat, Kataia seuraa ja löytää vielä muutaman, nielaisee nopeasti. Vähä vähältä Katai oppii lukemaan karhun mieltä. Ja samalla hänen mieleensä tunkeutuu tuhat muuta mieltä, punavatsaisen linnun mieli ja kaukana kiitävän revon mieli ja karhua säikkyvän jäniksen mieli ja kaukana kumpua kaivavan mäyrän mieli. (Metsän tuttu, 140.)

Riitissä Kataiaan hierotaan kuolleista ”leppäsiskoista” tehtyä tahnaa ja hänen täytyy syödä shomjia, myrkkysieniä, jotta karhu ei tunnista ihmisen hajua ja hyväksyisi hänet seuralaisekseen. Hänen täytyy myös toimia karhun lailla ja muuttua osaksi luontoa saavuttaakseen tširnikan vahvistuneen voiman. Eläinten hallintaan kytkeytyvä valta onkin sidoksissa eläinten kokemusmaailman ymmärtämiseen. Karhun ja naisen läheinen yhteys on tuttua pohjoisesta mytologiasta: esimerkiksi Suomessa uskottiin yleisesti, ettei karhu hyökkää naisen kimppuun. (Sarmela 1991, 227.) Novelleissa naisen ja karhun läheisellä suhteella on erityinen merkitys. Tširnikan voiman hallinta on sukupuolisten välistä valtaa, sillä miehillä ei samanlaista taitoa ole. Novelli loppuukin kohtaukseen, jossa Kataia on palannut leiriin ja heimon vanhimman, Akka Ismiän, käskemänä miehet tulevat paikalle kumartamaan ”Akka Kataiaksi” julistetun Kataian edessä.

Novellien myytit – myytit taivaisesta karhusta, šamanistisesta mielen hallinnasta ja karhunmorsiamesta ovat kaikki malleja, jotka kertovat ihmisen ja luonnon suhteesta. Taivaisen karhun myytissä tširnika on lahja Luonnolta, mikä velvoittaa ihmisen kohtelevaan eläimiä kunnioittavasti. Kyky hallita eläinten mieliä ei oikeuta niiden kaltoin kohteluun ja ilman tuota kykyä, kuten kylään hyökkäävä heimo, ihminen ei pärjää ilman väkivaltaa. Novellin maailmassa hallitsee luonto kunnioittava maailmankuva, jota hyökkäävät miehet vastustavat. Lukijan oletusmalli on päinvastainen, sillä lukijan todellisuudessa luontosuhde on hierarkkinen ja ihmisen herruutta korostava. Täten myytti tarjoaa vaihtoehtoisen mallin jäsentää luontosuhdetta ja toimia luontoa kunnioittavasti. Karhunmorsian-

³ Yleiskieleen on siirtynyt nimitys peijaiset, joka tarkoittaa hautajaisia. (Sarmela 1991, 217.)

myytti vahvistaa naisen suhdetta luontoon, mutta eritoten naisen asemaa ihmisyhteisössä: niinpä hyökkäävien miesten voi nähdä vastustavan myös tätä naisten ylivaltaa.

2.2 Peikkomyytit ja metsänpeitto romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi*

Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* kansanmytologiasta tuttu hahmo, peikko, on tuotu osaksi teoksen aktuaalista maailmaa. Peikkoa on romaanin maailman historiassakin pidetty myyttihahmona, mutta sittemmin se on luokiteltu petoeläinlajiksi (EPEV, 15). Romaanin on todettu muodostavan eräänlaisen vaihtoehtotodellisuuden, jonka maailma rakentuu esimerkiksi lukijan todellisuudesta poimituista, romaanin todellisuuteen muokatuista kansanmytologisista ja muista intertekstuaalisista viitteistä (esim. Karkulehto 2007, 98–99.) Näiden viitteiden voidaan nähdä paitsi rakentavan peikon hahmoa ja romaanin maailmaa myös muistuttavan tieteellisen tiedon rajallisuudesta. Peikko on romaanissa laji, joka on vasta löydetty ja josta tiedetään vain vähän. Myytit ovatkin lukijalle merkittävät tietolähde, joihin Mikaelin ja Pessin suhdetta ja peikkoa lajina peilataan. Peikkoja myös kuvataan romaanissa inhimillistään ja niiden toiminta jäljittelee ihmisten toimintaa, jolloin niiden luonnon representaatio on kulttuurisesti värittyä, eikä niiden sinänsä voida nähdä edustavan ”villää luontoa”, kuten Seppä (2004) ehdottaa (mt., 47). Merkityksellistä onkin, miten peikon inhimilliset ominaisuudet saavat lukijan arvottamaan peikkoa älykkäänä ja kokevana olentona villin petoeläimen sijaan.

Myös Mikael joutuu romaanin maailmassa etsimään tietoa Pessistä ja arvioimaan tuota tietoa heijastamalla siihen Pessistä tekemiään havaintoja. Peikosta on saatavilla kahdenlaisia lähteitä: toisaalta luonnontieteelliset lajimääritelmät, toisaalta romaanin maailmassakin fiktiivisenä pidetyt myytit, sadut ja lyriikat. Luonnontieteellisestä näkökulmasta peikko on tieteellisesti todistettu nisäkäslaji ja edustaa luontoa ja petoeläintä. Vaikka peikko on tieteellisesti luokiteltu eläimeksi, se kantaa mukanaan myös myyttistä perintöään alkuperästään. Sitä selitetään myytillä, jossa peikot ovat Aatamin ja Eevan Jumalalta vuorille piilottamia lapsia ja myytillä, jossa ihmiset eivät viitsineet Nooan esimerkkiä seuraten rakentaa arkkia, vaan kiipesivät vuorille pakoon ja muuttuivat peikoksi. Näin peikkojen alkuperä on myyttien mukaan inhimillinen, mutta ne edustavat ihmisrodun huonompaa ainesta. Romaanin maailmassa näiden myyttien selitetään johtuvan ihmisen ja peikon yhteneväisistä ulkonäöstä. (EPEV, 32–33.) Myytin näkökulma korostaakin ihmisen ja luonnon yhteyttä, kun taas luonnontieteellinen peikon kehityshistoria selittää samankaltaisuuden samanlaisista evolutiivisista olosuhteista johtuviksi.

Mikaelin hankkimat luonnontieteelliset ja mytologiset tiedot eivät yksistään riitä peikon ominaisuuksien ja tarpeiden hahmottamiseksi, vaan Mikael – ja samalla lukija – joutuu elämään epävar-

muudessa siitä, ovatko Mikaelin tekemät tulkinnat ja ennusteet peikosta oikeita. Seuraavaksi syvennyn tarkastelemaan myyttien tuottamia merkityksiä romaanin tapahtumille ja sitä suhdetta, mikä myyttien kautta ihmisen ja luonnon välille syntyy.

Novellin maailmassa esiintyviä keskeisiä kansanperinteen myyttejä ovat peikonmorsian- ja vaihdokasmyytit sekä myytti metsänpeitosta. Peikonmorsianmyytti luo mielikuvan Mikaelin ja Pessin suhteen toteutumasta ihmisen ja eläimen välisenä liittona ja yhdistää urbaanin ihmisen ja luonnoneläimen suhteen osaksi historiallista jatkumoa. Vaihdokasmyytti ja myytti metsänpeittoon joutuneista ihmisistä saavat myös kumpikin romaanissa omanlaisena merkityksen toteutuessaan tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa. Näiden myyttien rinnalla esiintyy käsitys peikosta pahana. Peikko rinnastetaan jatkuvasti paholaiseen tai perkeleeseen tai eläindemoniin, jonka myyttien mukaan ”Pohjola-Manala on synnyttänyt ja lähettänyt ihmisen kiusaksi ja vitsaukseksi maan päälle.” (EPEV, 24.) Demonisoitu peikko on tulkintani mukaan yksi romaanin keskeisimmistä merkityksiä luovista myyteistä. Käsitys peikosta paholaisen ruumiillistumana nojaa romaanissa kristilliseen tematiikkaan, jota palaan tarkastelemaan mahdollisten maailmojen yhteydessä luvussa 3.2.

Mikaelin ja Pessin suhde määrittyy peikonmorsianmyytin kautta asettuen myytin ansiosta hyväksytyksi ja luonnolliseksi: myyttien välittämä lajienvälinen rakkaus oletetaan historialliseksi totuudeksi ja tätä kautta myös Mikaelin ja Pessin suhde saa eräänlaisen oikeutuksen. Myös Marianne Seppä lukee Mikaelin ja Pessin suhdetta rakkaustarinana, mutta ei varsinaisesti sido tulkintaansa myyttiin eläinpuolisoista (Seppä 2004, 40). Eläinpuolisomyytillä on kuitenkin merkittävä rooli Mikaelin ja Pessin suhteen määrittelyssä ja samalla eläimen ja ihmisen suhteen määrittelyssä. Romaanin alussa viitataan peikonmorsianmyyttiin, jossa peikot ovat hyvántahtoisia, ja suhteet muodostuvat molempien puoliskon omasta tahdosta:

Suomalaisessa perinteessä tunnetaan myös hyvántahtoisia ja harmittomia peikkoja, jotka ovat eläneet niinkin hyvässä yhteisymmärryksessä ihmisten kanssa, että niitä väitetään jopa naidun nimeltä mainittuihin sukuihin. Peikoille lapsia synnyttäneistä tytöistä ja peikkomorsiamia hakevista nuorukaisista on myös paljon tarinoita, aivan antiikin eläinpuolisomyyttien tapaan. (EPEV, 34.)

Peikonmorsianmyytti edustaa samankaltaista luonnon ja ihmisen yhteyttä kuin käsittelemieni novellien myytit karhunmorsiamista. Niiden käsitysten mukaan ihminen ja eläin ovat sukua, lähellä toisiaan. Eläinmorsianmyytti tässä näyttäisikin edustavan ajattelua, jossa ihmisten ja eläinten ajatellaan olevan samanarvoisia ja yhtä lailla kykeneviä rakastamaan. Samalla se viittaa Mikaelin ja Pessin suhteeseen ja mahdolliseen tulevaisuuteen yhdessä: jos myytti tulkitaan historialliseksi totuudeksi, kuten peikko myyttisenä olentona on romaanin tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa todentunut,

on myös Mikaelin ja Pessin suhde loogisesti mahdollinen. Myös Saariluoman (2000, 26–27) määritelmä myytistä mallina edustaa tämän myytin yhteydessä näkökulmaa ihmisestä ja eläimestä tasa-vertaisena ja lajienväliseen rakkauteen kannustavana. Saariluoman mukaan luomalla itsestään kuvan ihminen tulee tietoiseksi itsestään ja itsessään vaikuttavista voimista (mt., 12–13). Myös peikko on eräänlainen ihmisen luoma kuva itsestä, sillä inhimillistämänsä peikon avulla Mikael tiedostaa omat seksuaaliset tarpeensa ja suhteensa alistavan suhteensa ympäröivään luontoon.

Edeltävä katkelma viittaa aikaan, jolloin ihmiset ja peikot elivät hyvässä yhteisymmärryksessä. Tämä asettuu vastakkaiseksi romaanin nykyajalle, jolloin ihmiset ovat urbanisoituneet ja kanssakäyminen peikkojen kanssa on vähäistä. Vaikka katkelma selittää yhteisymmärrystä peikkojen hyväntahtoisuudella, voidaan suhteiden huonontuminen selittää muulla kuin peikkojen luonteenmuutoksella. Romaanissa viitataan kristinuskon vaikutukseen: ”Kristinuskon vaikutuksesta monet kansanperinteen peikko- ja hiisitarinat muuttuivat tarinoiksi pirusta. - - Menneisyytemme ihmisellä on siis näiden tarinoiden valossa ollut tarve erityisesti korostaa omaa ylemmyyttään ja etevämmyyttään tämän ihmistä muistuttavan eläimen rinnalla.” (EPEV, 33.) Kristinusko asetetaan selitystavaksi sille, miksi suhde peikkoihin viilentyi ja miksi se sittemmin on nähty turmiollisena. Romaanin todellisuudessa tämä ei välttämättä ole totta. Ihminen on sen sijaan saattanut kadottaa yhteyden luontoon eristäytyessään urbaaniin ympäristöön.

Pessin pahuus ja paholaisyyhtymät ovat romaanissa kulttuurisesti rakentuneita ja piirtyvätkin lähinnä kristillisten myyttien ja Pessin uhkaksi kokevan Martesin fokalisaation kautta. Martesin kokemusta Pessistä kuvaa hänen vertauksensa kun hän Mikaelin luokse tunkeutuessaan näkee Pessin: ”Se on irvistävä paholainen. Se on science fiction -elokuvan hirviö. - - Se astuu aavemaisen pehmeästi, hieman huojuen lähemmäksi, ja sen eturaajat nousevat. Nousevat uhkaavan koholle.” (EPEV, 183.) Martesin paholaiskuvaus Pessistä hyökkäystilanteessa liittyy lähinnä Pessin ulkomuotoon; myöhemmin se on tulkittavissa myös mustasukkaisuudeksi ”- - kaiken tämän surrealismin keskellä Mikael tuijottaa minua - - syleillen perkelettä”. (EPEV, 186.) Se että ajatukset on kohdistettu juuri Mikaelin toimintaan, viittaa siihen, että Martesin mukaan vain Mikaelin toiminnalla on tilanteessa merkitystä.

Joka tapauksessa merkityksellistä on erottaa peikon kulttuuriset merkitykset siitä, mikä sille on lajinomaista ja siksi oikeutettua käytöstä. Esimerkiksi hyökkäys Martesia kohtaan voidaan tulkita reviiirin puolustukseksi, eikä Pessi siis sinänsä ole paha. Lisäksi on pohdittava peikon toimien tarkoituksenmukaisuutta. Onko suhde yhtäläillä molemminpuolinen kuin peikonmorsianmyytti antaa olettaa? Romaanissa on viitteitä myös neidonryöstöistä, kuten viittaus Anni Swanin ”Vuorenpeikko

ja paimentyttö” -kertomukseen (EPEV, 16.) Mikaelin ja Pessin suhde on samalla lailla kaksijakoinen. Toisaalta Mikael ihastuu Pessiin ensisilmäyksellä (EPEV, 11), toisaalta hän kuvaa olevansa metsän vangitsema: ”Olen lukinnut sen tänne, olen koettanut vangita palasen metsää, ja nyt metsä on vanginnut minut.” (EPEV, 163.) Lisäksi Mikael kyllä yrittää päästä eroon Pessistä siinä kuitenkin onnistumatta (EPEV, 136). Nämä seikat viittaavat siihen, että Mikael on Pessin vallassa, vaikkakin hän itse on samalla vanginnut Pessin asuntoonsa. Niinpä suhde ei ole peikonmorsianmyyttien tapaan molemminpuoliseen romanttismieliseen tahtoon perustuva, vaan kytkeytyy osaksi sekä peikolle ominaista laumakäytöstä että feronomien vaikutusta Mikaeliin.

Marianne Sepän tulkinta Mikaelin ja Pessin suhteesta varsinaisena rakkaustarinana on perusteeton, kun pohditaan asetelmaa Pessistä peikonpoikasena ja Mikaelista ihmisenä. Oman tulkintani mukaan Mikael on Pessin vallassa enemmän kuin tiedostaa olevansa nimenomaan feronomien vaikutuksesta. Näin ollen se, mitä hän tuntee Pessia kohtaan, ei ole yksiselitteistä rakkautta, vaan feronomien aiheuttamaa hormonimyrskyä. Romaanissa feronomien vaikutukseen vihjaa Hämis, jonka luotettavuutta voidaan toisaalta epäillä mustasukkaisuuden vuoksi:

Enkeli nyökkäilee, tuskin edes katsoo minua, hänen korvansa ja silmänsä ovat kiinnittyneet heräävään peikkoon niin tiiviisti että tunnen ärtymyksen - ei, suoranaisen mustasukkaisuuden - vihlauksen, ja siitä tulee mieheeni. ”Ja muuten tiedoksesi”, sanon, ja sävy herättää hetkeksi Enkelin, niin kylmä ja kolakka ääneni on. ”Tästä minulla ei ole varsinaista evidenssiä, mutta tämän huushollin ilma on ilmeisesti täpötäynnä feronomeja.” (EPEV, 200.)

Tulkintaa feromonien vaikutuksesta kuitenkin perustelee myös Heinosen huomio lehtiartikkelista ”Calvin Klein kiihottaa oselotteja” (EPEV, 70), jolla Heinosen mukaan viitataan Mikaelin ja Pessin tulevaan suhteeseen (Heinonen 2003, 55–56). Yhtä lailla tulkintaa tukee se, että muut miehet kiihottuvat Pessiltä tuoksuvasta Mikaelista. Myös Karkulehto tulkitsee peikon kykenevän feronomiensa avulla ”kietomaan ihmiset tuoksujen irrationaaliseen, maagilliseen ja perverssiin verhoon siten, että he alkavat toimia vastoin rationaalista tahtoaan, ruumiinsa ja biologiansa ehdoilla, jotka ovat pääosin seksuaalisia.” (Karkulehto 2007, 112.) Näin ollen se, mitä Seppä kutsuu rakkaustarinaksi, on varsin yksipuolista ja tuoksujen ohjaamaa. Pessi itsessään ei viesti kiihottumista tai seksuaalista jännitettä, vaan pikemminkin houkuttelee ”muita lauman ja rodun jäseniä” (EPEV, 200), koska ”ilman tuoksujen opastusta eläinten on vaikea löytää toisiaan” (EPEV, 122). Tulkintaani tukee se, että Tohtori Spiderman luulee näkevänsä kaksi peikkoa kaupungin kadulla (EPEV, 211). Peikot voivat olla kaupungissa, koska ovat haistaneet Pessin erittämät feromonit. Näin ollen peikonmorsianmyytti saa romaanissa merkityksensä luontaisesta kemiallisesta voimasta ja sen seurauksista tapahtumissa. Pessi saattaa myös kokea Mikaelin laumakseen ja feronomien merkitys on vahvistaa Pessin ja Mikaelin sidettä laumana.

Mikael on Pessin lumoissa tämän erittämien feronomien vuoksi, joilla ”- - viestitään kiimaa ja pelkoa ja terveydentilaa ja asemaa laumassa... Niillä manipuloidaan ja kontrolloidaan ja houkutellaan muita lauman ja rodun jäseniä.” (EPEV, 200.) Peikolla on toisin sanoen luontainen voima, joka liittyy peikkojen laumadynamiikkaan, mutta joka sattumalta myös vaikuttaa erityisesti homomiehiin: Mikaeliin tarttunut Pessin tuoksu saa esimerkiksi myös Martesin kiinnostumaan Mikaelista. (EPEV, 170.) Pessi itsessään ei välttämättä tiedosta feronomiensa seksuaalista vaikutusta, eikä feronomien vaikutus ole sidoksissa Pessin tahtoon. Pessin ei myöskään voida ajatella olevan mustasukkainen Mikaelin ja Ecken suhteesta, vaikka se reagoikin Ecken hajuun Mikaelissa ärhennellen. Tällöin Mikaelin tulkitsema ”vieraan uroksen haju” (EPEV, 175.) ei Pessille ole merkki uskottomuudesta, vaan pikemminkin vieraan lauman jäsenestä ja siksi uhkasta.

Mikaelkaan ei halua purkaa latautuneisuuttaan peikkoon ja turhautuu siksi seksuaalisesti: ”Sen liikkeissä on itsetiedotonta viettelevyyttä. Se seuraa pää kallellaan minuuttikaupalla käteni liikettä kun kuljetan tietokoneen hiirtä. Minussa läikähtelee ja palaa.” (EPEV, 121.) Mikael ihailee Pessin ulkomuotoa ja tuntee sisällään levottomuutta, jota hän kuvaa vettä ja tulta edustavin verbein. Nämä verbit luovat merkityksen jostakin levottomasta ja liikahtelevasta, toisaalta polttavasta ja korventavasta. On huomattava, että myös Mikaelin tunteita kuvastava tuli voidaan tulkita symboloivan paitsi intohimoisen rakkauden tulta myös helvetin tulta⁴ (ks. Ferber 1999, 72). Pessiin liittyykin vahva tulisymboliikka. Sen silmissä ”asuu hiillos” tai ”öisiä kulovalkeita” (EPEV, 35, 68) ja Mikaelin tunteisiin Pessiä kohtaan liittyy tulisia merkityksiä – hän ymmärtää palavasti olevansa Pessin armoilla. Näin ollen kumpikin on yhtä lailla pakotettu suhteeseen, joka Mikaelin puolelta on seksuaalisesti latautunut mutta Pessin puolelta luontaista laumakäytöstä. Mikaelin ja Pessin suhteessa onkin kyse riippuvaisuudesta toisistaan. Pessin hyvinvointi on sidoksissa Mikaelin tekoihin, mutta myös Mikaelin hyvinvointi on kiinni Pessistä etenkin romaanin lopussa, kun Mikael pakenee Pessin kanssa metsään.

Kansanmytologiassa tunnetaan tarinoita, joissa ihminen on tehnyt liiton pirun kanssa tai lupautunut tälle. Näissä tarinoissa piru vie omansa elävänä tai kuolleena ja pelastautuminen vaatii kirkollisia toimia (Jauhiainen 1999, 185.) Kirjallisuudessa tunnetuin kertomus pirulle lupautuneesta on Faustin tarina ja Faust-myytin kuuluisin toisinto, Thomas Mannin romaani Tohtori Faustus (1947). Aivan kuin Faustin, myös Mikaelin kohtalon voi nähdä sitoutuneen tämän ottaessa peikon suojelukseensa. Vaikka Mikael yrittää päästä Pessistä eroon, hän ei onnistu. Kun Faust tekee sopimuksen paholaisen kanssa, tämä lupaa toteuttaa kaikki Faustin toiveet – palkkioksi paholainen saa Faustin sielun (Saa-

⁴ Helvetin tulen lisäksi EPEV-romaanin tulisymboliikka liittyy myös lopun ajan merkkeihin ja peikkoon kristillisen tematiikan avulla demonisoituna eläimenä. Näitä merkityksiä tarkastelen luvussa 3.2.

riluoma 2000, 26–27). Mikaelinkin toiveet toteutuvat Pessin kautta: Käyttämällä Pessiä hyväkseen kuvatessaan tämän Stalker-farkkumainokseen Mikael saa arvostusta ja hyväksyntää urallaan ja suhteessaan Martesiin. Pessin voi nähdä näin (tosin tahtomattaan) toteuttavan Mikaelin haaveita. Mikaelin haave toteutuu jo Pessissä itsessään, kun hän niin palavasti tietää tahtovansa peikonpoikasen itselleen (EPEV, 11). Ja, koska Mikael tuoksuu Pessin erittämiltä, homomiehiä kiihottavilta feronomeilta, hän saa myös Martesin kiinnostumaan taas itsestään (EPEV, 170).

Mikaelin suhde Pessiin kuvastuu liitoksi paholaisen kanssa myös siinä, että Mikael menettää rakkaansa. Tohtori Faustus, Adrian Leverkühn, syyttää itseään ystävänsä ja sisarenpoikansa kuolemasta, sillä rakastamalla heitä hän on rikkonut paholaisen kanssa tekemänsä sopimuksen. Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei* voi Mikaelilla on suhde kolmeen mieheen: Martesiin, Eckeen ja Hämähäkimieheen. Mikael menettää näistä kaksi Pessin hyökätessä ”vieraiden miehen” kimppuun mustasukkaisena – näiden miesten haju on leijaillut Mikaelin yllä. Mikaelin suhde muihin miehiin edustaa Pessille petosta, jotakin laumaan kuulumatonta. Rangaistukseksi Tohtori Faustuksen tarinassa paholainen riistää Adrianin rakkauden kohteet. Saman voi nähdä tapahtuvan Mikaelille.

Romaanissa on nähtävissä, että Mikaelin rakkaiden menettäminen ennakoidaan viitteessä ”Suomen kansan vanhat runot” (EPEV, 177). Mari Heinonen on analysoinut viitettä seuraavasti: ”- - Runon kolme miestä vastaavat Martesia, Hämistä ja Eckeä, jotka kaikki tulevat Mikaelin luo, vaikka Mikael on koittanut viimeiseen asti vältellä tilannetta, jossa joku näkisi Pessin.” (Heinonen 2003, 57). Heinonen tulkitsee runon säkeiden ”Tuli tuolta yksi veli / Jänön on kypäle kä’essä; / Tulpa tuolta toinen veikko / Revon kaakku kainalossa / Kolmanspa ei tullutkana (EPEV, 177)” viittaavan siihen, että Martes ja Hämis selviävät hengissä, mutta Ecke kuolee. Tulkintaan on perusteet, mutta se on myös sinänsä outo, kun tarkastellaan runon sisältöä: kaksi veljeksistä palaa pyyntireissultaan saaliin kanssa, kun peikkoa pyytämään lähtenyt ei palaakaan. Täten runon voisi tulkita viittaavan myös peikon vaarallisuuteen, tai romaanin yhteydessä demonisoidun peikon kanssa tapahtuvaan vuorovaikutuksen vaarallisuuteen. Heinosen tulkintaa kolmesta miehestä Martesina, Hämiksena ja Eckenä toki tukee se, että he olivat ne kolme miestä, jotka saivat tietää Pessin olemassaolosta Mikaelin luona ja Ecke kuolee eli on viimeinen mies, joka ei palaa.

Toisaalta runo esiintyy kolmannen luvun lopussa, ennen neljättä lukua ”Pimeys vie hengen multa”. Tulkinta on riippuvainen myös siitä, kuka Helismaan kappaleen puhujaksi ja täten luvun otsikon puhujaksi tulkitaan, kuoleman kohtaava Ecke vai Päivänsäde, Mikael? Otsikkohan viittaa Päivänsäde ja menninkäinen -kappaleen lyriikkaan, jossa puhujana on Päivänsäde. Tällöin Mikaelin otsikon merkitys kytkeytyisi lähinnä Mikaelin kokemukseen pakenemisestaan metsään. Kumpikaan tapah-

tumista ei kuitenkaan – ei Ecken kuolema, eikä Mikaelin lähtö – tapahdu tässä luvussa, joten kumpikaan tulkinta ei ole aukoton. Lause ”pimeys vie hengen multa” ei välttämättä tarkoita konkreettista kuolemaa tässä yhteydessä, vaan esimerkiksi valon sammumista maailmasta.⁵ Tällöin kyse on pikemminkin lukijan tulkinnasta siitä, että ihmiskunnan taantuminen pimeyden voimia edustavien peikkojen edessä on alkamassa.

Romaanissa peikon pyyntiin rinnastuu Mikaelin kiintymys peikkoa kohtaan ja runon voisi tulkita myös ennustavan Mikaelin katoamista metsään, josta hän ei palaa. Kun Tohtori Faustuksessa paholaisen perii velkansa Adrianin sairastuessa mielenvikaisuuteen (Saariluoma 2000, 165), *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa Pessi konkreettisesti vie Mikaelin – metsässä sijaitsevaan luolaan, kaltaistensa joukkoon, pimeyteen (EPEV, 267–268). Lotte Tarkan mukaan metsänpeittokertomuksena voidaan lukea kertovaa runoa *Pilviin viety poika*, jossa veljekset lähtevät metsälle: ensimmäinen puolukka, toinen mustikka ja kolmas jänistä pyytämään. Runossa jänönpyyttäjä jää palaamatta, eivätkä häntä etsivät omaiset löydä häntä. (Tarkka 2005, 294.) *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin runo noudattaa samaa perinnettä, jossa kolmas metsään lähtenyt ei palaakaan. Näin ollen runon voidaan tulkita ennakoivan Mikaelin joutumista metsänpeittoon.

Metsänpeitto viittaa yleensä tapahtumaan, jossa metsä tai metsänhaltiat ”pitävät kiinni”, eivätkä etsijät näe metsän peittämää ihmistä. Tällöin ihminen voi olla pirun viemä ja löytyä oudosta paikasta, kuten metsästä tai suolta, tai eksynyt hiidenväen polulla. (Jauhiainen 1999, 245.) Romanissa myytti otetaan esille Uno Harvan suomalaisten muinaisuskkoa käsittelevänä tekstikappaleena:

Samoin kuin kotieläimet voivat ihmisetkin joutua metsänpeittoon varsinkin, jos sattuvat astumaan ”metsänhaltian polulle”, ”hiiden jäljille” tai ”hiiden saralle. - - Monet esimerkit osoittavat, ettei tällöin, varsinkin kun näin voi sattua aivan kotinurkilla, ole kysymys suureen metsään eksymisestä, vaan outoon olotilaan joutumisesta, jossa kaikki on toisin kuin meidän maailmassamme. (EPEV, 267.)

Katkelman mukaan metsänpeittoon joutuu, kun on astunut peikon polulle. Mikael joutuu peikon polulle, kun Pessin tapettua Ecken hän pakenee Pessin kanssa metsään, jossa he törmäävät aseistettuun urostralliin, joka kuljettaa heitä polkua pitkin: ”Ne ovat peikkojen polkuja, silmin havaitsemattomia kulkuteitä, mutta läpipääsemättöminkin kallionrepeämä on lähempää katsoen matkaa oikaiseva väylä. - - Kukaan ihminen ei pysty saamaan meitä kiinni, ei ainakaan jalan.” (EPEV, 265.) Näin päädytään tulkintaan, että Mikael on joutunut metsänpeittoon, olotilaan, ”jossa kaikki on toisin kuin meidän maailmassamme”.

⁵ Tätä tulkintaa käsittelen tarkemmin alaluvussa 3.2. Myös muunlaiset tulkinnat ovat mahdollisia - lause voisi viitata esimerkiksi Palomitan tuntemaan tuskaan alistettuna postimyyntivaimona. Palomitan toiseutta ovat käsitelleet Karkulehto (2007, 111–115), Seppä (2004) ja Heinonen (2003, 24, 25.)

Se, mitä tuolla kaikella tarkoitetaan, on tulkittavissa aiemmista tapahtumista ja teksteistä. Esimerkiksi edellisellä sivulla oleva viittaus Yrjö Kokon *Pessi ja Illusia* -satuun romaanin maailman kontekstissa kääntyy pääläelleen. Kun sadussa Pessi kertoo pelästyneensä ihmistä, koska ”Hän oli niin suuri. - - Hän katsoi suoraan minun silmiini ja niistä virtasi pelko minuun” (EPEV, 264), romaanin maailmassa Mikael on samassa asemassa kuin Pessi Kokon sadussa. Vaikka peikko ei välttämättä varsinaisesti pelkää Mikaelia havaitessaan tämän, se muodostaa Mikaelille selvän uhan. Metsänpeitto voisi tarkoittaa vallan kääntymistä peikoille. Kun ihminen on tähän mennessä alistanut luonnon käyttöönsä, peikot pyrkivät saavuttamaan saman aseman. Tätä tulkintaa tukee myös metsänpeitto-termin kirjaimellinen merkitys: metsä peittää jotakin, toisin sanoen jotakin jää metsän alle. Metsä voidaan tässä yhteydessä tulkita luonnoksi tai peikoiksi ja peittäminen vallankäytöksi. Mikaelin alistettua kohtaloa tukee kuvallinen kerronta. Hän astuu sisään ”onkalon nieluun”, joka on kuin ”kapea musta suu”.

Marianne Seppä on tulkinnut Mikaelin pakenemisen metsään rakkauden osoitukseksi Pessiä kohtaan: ”Rakkaus on astumista rohkeasti tuntemattomaan - Mikaelin tapauksessa suoraan metsään - se on rajojen ylittämistä ja ennakkoluuloista luopumista”. (Seppä 2004, 40–41.) Toisaalta hän ottaa esille näkökulman, jossa Mikaelista on tullut yhteiskunnan hylkiö, koska seksuaalinen suhde Pessiin on vastoin yhteiskunnan sääntöjä. Sepän mukaan Mikael pyrkii sopeuttamaan Pessin yhteiskuntaan, ja kun tämä ei onnistu, Pessistä muodostuu uhka Mikaelin asemalle yhteiskunnassa. (Mt., 44.) Seppä tulkitsee romaanin lopun, auringonsäteiden ja luolasymboliikan, kuvastavan nimenomaan uuden ymmärryksen alkua, paluuta ”alkuolemisen tilaan”, pois kulttuurin piiristä. (Mt., 82, 85.) Karkulehto on taas tulkinnut metsässä kukkuvan käen ”kuolinkellon” joko Mikaelin konkreettiseksi kuolemaksi tai se -demonstratiivipronominin kuolemaksi Mikaelille (teoksen viimeisessä virkkeessä Mikael sanoo Pessin käteen tarttuessa tarttuvansa ”hänen” käteensä) (EPEV, 268). Mikael ei kuitenkaan tuossa vaiheessa ole tietoinen siitä, että yhteiselo Pessin kanssa mahdollisesti jatkuu. Mikael ajattelee käen kukunnan olevan kevään merkki: ”Samalla kuulen äänen, äänen jonka ei vielä tähän aikaan vuodesta pitäisi kuulua mutta joka väistämättömästi kertoo kevään tulleen, ja minä tiedän, että Pessi voi nyt, ikuisesti ja peruuttamattomasti, lähteä luotani.” (EPEV, 254.) Näin ollen käen kukunta kuolinkellona on toistuva muistutus siitä, että ilman lämmettyä Pessi pärjää kesäturkissaan, jonka se on Mikaelin lämpimässä asunnossa saanut. Mikael tulkitsee käen kukunnan merkiksi siitä, että Pessi on hylkäämässä hänet peruuttamattomasti; se edustaa Mikaelin ja Pessin suhteen mahdollista kuolemaa, joka ei kuitenkaan tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa aktualisoidu.

Mikael ei valitse Pessin kanssa metsässä elämistä painetta, vaan nimenomaan pakenee, koska on aiheuttanut Ecken kuoleman. Sepän tulkinta siitä, että Mikaelista on tullut yhteiskunnan hylkiö Pes-

sin vuoksi, on perusteltu. Pessi tosiaan on uhka Mikaelin asemalle yhteiskunnassa sekä siksi, että Mikael on tehnyt rikoksen tuodessaan villieläimen kaupunkiasuntoonsa ja siksi, että tämä vielä on tappanut ihmisen. On kuitenkin huomattava, että metsänpeitto ei ole yksinomaan uhkaava ja synkkä, vaan saa myös pehmeämpiä merkityksiä. Metsä onkin kansanrunoudessa toiminut piilopaikkana, tarjonnut turvaa, mutta myös karkotuksen yhteisön elinpiiristä ja yhteisöllisyydestä (Tarkka 2005, 287.)

Metsänpeitto edustaa Mikaelille pelastusta kohtalolta, joka häntä olisi odottanut ihmisyyhteisössä. Joutuminen ja soluttautuminen peikkojen yhteisöön, joutuminen metsänpeittoon, takaa, ettei kukaan ihminen saa Mikaelia ja Pessiä kiinni. Vaikka peikkojen kohtaaminen on pelottava ja kuvaus aseistetusta peikoista ja mustana suuna ammottavasta onkalosta synkkä, jää Mikaelin kohtalo romaanissa avoimeksi. Vaikka onkaloon liitetään syötyä tulemisen merkityksiä, ei tulevaisuus ole täysin lohduton. Karkulehto on kiinnittänyt huomiota romaanin viimeiseen lauseeseen ”Tartun hänen käteensä ja astun sisään” (EPEV, 268), jossa Mikael viittaa Pessiin ensi kerran pronomiinilla hän (Karkulehto 2011, 101). Tässä kohtaa asetelman voikin tulkita tasavertaistuneen tai jopa kääntyneen: Pessi on paitsi tasavertainen, myös lajinomaisessa ympäristössään taitavampi ja vahvempi kuin Mikael. Metsänpeittomyytin ”outo olotila” saa tässä merkityksen, jossa ihminen ja luonto ovat vähintään tasavertaisia. Mikael pelastuu rikosvastuultaan, koska suhtautuu avoimesti luontoon ja ryhtyy osaksi sitä hyläten ihmiskulttuurin ja ajatuksen ihmisen ja luonnon eriytyneisyydestä. Lopun auringonsäteet eivät kuitenkaan oman tulkintani mukaan luo paljon toivoa, sillä peikot ja Mikael väistävät niitä ja astuvat sen sijaan sisään luolaan. Kun luola Sepän mukaan on eräänlainen alkuolemisen olotilan symboli, edustaa se oman tulkintani mukaan selkeästi myös arvoituksellisuutta, mustaa aukkoa tulevaisuudessa.

Kolmas romaanin maailmassa vaikuttava myytti on myytti vaihdokkaista, johon viitataan esimerkiksi fiktiivisessä myyttejä ja fantasiaa esittelevässä artikkelissa. Suomalaisissa uskomustarinoissa esiintyy myyttejä pirun tai vuorenpeikon vaihtamista lapsista. Joissakin tapauksissa vaihdokas on pirulla puolisona, tai piru antaa vaihdokkaan tai oman lapsensa puolisoiksi ihmiselle. (Jauhiainen 1999, 194–195, 259). Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* ajatus vaihdokasmyytin toteutumisesta on sidoksissa fiktiivisessä artikkelissa esitettyyn havaintoon: ”Ilmeisesti maastossa silloin tällöin tavatut yksinäiset peikonpennut ovat myös pitäneet yllä myyttejä menninkäisistä ja maahisista. Tätä näkemystä tukee teoria, jonka mukaan peikot saattavat säädellä liian suureksi kasvanutta kantaa hylkäämällä poikasiaan.” (EPEV, 18). Lauseen jälkeen kerrotaan myös, mitkä seikat ovat vaikuttaneet lajin myöhäiseen löytämiseen: erinomainen maastoonsulautumiskyky, vaikeapääsyiset asuinpaikat, ihmisarkuus, öisin liikkuminen ja talvehtiminen. (EPEV, 18, myös 34.) Artikkelissa anne-

tuista vihjeistä lukija voi tehdä oletuksia. Pessi on voinut joutua kaupunkiin siitä syystä, että peikkokanta on kasvanut liian suureksi. Lisäksi peikkokanta voi itse asiassa olla paljon suurempi kuin tiedetään, sillä lajin myöhäiseen löytymiseen vaikuttavat seikat vaikuttanevat myös kannan laskentaan. Romaanissa vaihdokasmyytti selitetään tässä kohtaa kannan kasvun vuoksi hylätyillä poikasilla, kun taas suomalaisissa uskomustarinoissa vaihdokkuus liitettiin kenties pirun pahuuteen (uskomuksilla saatettiin selittää kehitysvammaisuutta, jolle ei tuolloin ollut tieteellistä selitystä) tai sekoitettiin peikonmorsian- ja pirunmorsianmyytteihin. Romaanin maailmassa myytti toteutuu luonnon-tieteellisenä seurauksena kannan kasvusta.

Toinen syy vaihdokkuuteen liittyy peikkojen ympäristön muutokseen, johon viitataan fiktiivisessä artikkelissa ”Metsästyksen vaikutuksesta riistakantoihin” (EPEV, 113): ”Ympäristön laadun heikentyminen saattaa usein huonontaa kookkaan eläimen päivittäisiä ravinnonsaantimahdollisuuksia”. Artikkelissa viitataan kookkaiden lajien kannan laskuun, mistä lukija voi päätellä, että peikkokantakin saattaa yhtä hyvin olla laskussa. Myös Tohtori Spiderman pohtii peikkojen esiintymistä kaupungissa romaanin lopussa:

Ne tulevat takaisin ja alkavat pyrkiä samaan kuin siihen aikaan josta sadut kertovat: tarinat peikoista, jotka pitivät majaa aivan ihmisasutusten lähellä, kävivät kauppaa ihmisten kanssa ja harrastivat kulttuurinvaihtoa soluttamalla omia poikasiaan ihmisten talouksiin... - - Ne ovat tulossa, koska niiden on pakko. Tehometsätalous ja saasteet ja riistan väheneminen ovat ajaneet ne nurkkaan. Ilmaston lämpeneminen. (EPEV, 258.)

Näin myytti toteutuu itse asiassa ihmisen toiminnan seurauksena; luonnon hyötykäytön, kuten tehometsätalouden ja metsästyksen, samoin kuin saastuttamisen vaikutuksena ympäristöön. Saastuminen on yksi ekokritiikin merkittävimmistä troopeista, joka esimerkiksi Carsonin *Äänetön kevät* -teoksessa johtaa apokalypsiin. Saastumisen vaikutuksista kirjoittamisen onkin nähty esimerkiksi Carsonin tapauksessa johtaneen haittavaikutusten tiedostamisen kasvuun (Garrard 2012, 2–3.) Vaihdokasmyyttien selitykset näyttävätkin edustavan luontoon kohdistetun tuhon vaikutusta ja sen seurauksia paitsi eläinten myös ihmisten elämään. Buellin mukaan ympäristötekstin ympäristö ei olekaan pysyvä eikä annettu, vaan prosessi. (Buell 1995, 8.) Ajatus toteutuu *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa luonnossa, johon ihminen toimillaan vaikuttaa. Ympäristön urbanisoituminen muuttaa ympäristöä ja sen lajistoa myös ihmiselle haitallisella tavalla. Luonto ei ole muuttumaton suhteessa ihmisen vaikutukseen, eikä se myöskään ole ihmisen hallinnassa.

Lainaus selittää osaltaan myös sitä, miksi peikot ovat sotajalalla. Niiden olemassaolo on uhattuna ja tämä pakottaa ne vastarintaan (myös Seppä 2004, 46, 64⁶⁶). Sepän mukaan myös peikkojen väkivaltaisuus selittyy niiden uhatuksi tulemisella. Hyökkääminen voidaankin nähdä luonnollisena reaktiona ”nurkkaan ajamiselle” – eläin ei näe muuta keinoa paeta – mutta se ei selitä niitä keinoja, joilla väkivaltaisuus tapahtuu. Peikkojen aseistautuminen tekee niistä inhimillisempiä. Peikkojen inhimilliset ominaisuudet taas näyttäytyvät lukijalle peikkoa ja ihmistä tasavertaistavana. Peikkojen uhka on aseistettuna konkreettinen, sillä niillä on tasavertainen asema taistella ihmistä vastaan. Samalla peikkojen aseistautuminen kääntää ihmisen ja luonnon välistä valta-asettelua. Peikot edustavat petoeläimiä, joita tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa pelätään ja joita ei haluta osaksi omaa elinpiiriä. Sama asettelu on totta lukijan aktuaalisessa maailmassa, jossa lähelle ihmisasutusta tulevat petoeläimet pyritään tappamaan. Niinpä peikkojen aseistautuminen asettaa ihmisen saalistettavan asemaan ja auttaa pohtimaan, millaista tuossa asemassa on elää. Joka tapauksessa myytti on osa teoksen ympäristötietoista sanomaa, jonka mukaan ympäristön tuhoaminen vaikuttaa eläimiin. Näkökulma on silti ihmiskeskeinen eikä sinänsä tunnusta luonnon tai eläinten itseisarvoa. Se että ympäristön tuhoaminen vaikuttaa eläimiin, johtaa romaanissa siihen, että myös ihmiset saattavat joutua kärsimään peikkojen soluttautuessa ihmisasutusten läheisyyteen. Samoin peikkojen lisääntynyt esiintyminen ylipäättään kristillisväritteisen mytologian kautta tulkittuna ehdottaa, että ihmisen toimet, kuten tehometsätalous ja saasteet ovat aiheuttaneet demonisten peikkojen esiinmarssin ja tulevan apokalypsin.

Anni Swanin Silkinhieno ja peikot -viittaus romaanissa valottaa vaihdokkaana olleen peikon ajatuksia ihmiskodista:

Kun olin pieni, vaihtoi äitini minut ihmislapsen. Hän tahtoi, että minusta olisi tullut ihmisten kaltainen taidossa ja viisaudessa. Mutta isäni ei kärsinyt ihmisiä. Hän nouti minut takaisin ja vei lapsen pois minun sijastani. Mutta minä olin kuitenkin seitsemän päivää ja seitsemän yötä maannut ihmislapsen kehossa ja kuunnellut ihmisäidin kehtolauluja. Sen jälkeen minussa on vain puolet peikkoa, toinen puoli ikävöi takaisin ihmisten luo. (EPEV, 255.)

Katkelma tarjoaa yhden näkökulman lisää sille, miksi peikot jättäisivät vaihdokkaita. Ne tahtovat oppia ihmisiltä. Myös romaanin maailmassa peikot ovat ottaneet oppia ihmisiltä, sillä ne osaavat käsitellä aseita ja kaasusytytintä (EPEV 268). Kertomus antaakin viitteitä eläinten viisaudesta, jota käsittelen tarkemmin luvussa 3.1. Toinen seikka, joka katkelmasta käy ilmi on, että peikot kerran koettuaan ihmislapsen elämän kaipaavat samanlaista hoivaa ja kulttuurisia hoivan osoituksia, kuten kehtolauluja, kuin ihmislapsilla on. Katkelman peikko pyytää ihmistyttöä jäämään luokseen, koska

⁶⁶ Seppä näkee aseistettujen peikkojen vertautuvan myös ”omaa elintilaansa” puolustautumaan joutuviin ihmisryhmiin ja näkee peikkojen edustavan yleisesti länsimaisen kulttuurin uhkana pitämiä marginaaliryhmiä. (Seppä 2004, 64.)

ikävöi ihmisseuraa. Ihmisillä on tästä päätellen joitakin ominaisuuksia, joita peikot ihailevat ja kaipaavat. Romaanin kontekstissa tämä voisi viitata paitsi siihen, että peikot tahtovat oppia ihmisiltä, myös siihen, että ne tavoittelevat inhimillisempää elämää tai ihmisten asemaa. Tämä taas johtaa ajatukseen ihmislajin taantumisesta, kun sille ilmestyy kilpailija peikosta.

Ennen päivänlaskua ei voi -romaanin myytit toteutuvat eri tavoin romaanin maailmassa. Peikon-morsianmyytti käy osin toteen Mikaelin ja Pessin suhteessa, mutta toimii sitä vahvemmin mallina eläimen ja ihmisen tasavertaisesta kanssakäymisestä. Metsänpeittomyytti taas viittaa metsään turvallisenä pakopaikkana yhteiskunnan hylkäämälle Mikaelille, mutta edustaa myös katoamista ja pimeyden peikkojen polulle katoamista. Myytti metsänpeitosta viittaa myös olosuhteiden muutokseen, jonka tulkitsen välittävän ihmisen aseman ja eläinten aseman kääntymistä. Tällöin ihmisen hierarkkinen hallitsijuus luonnosta katoaa ja esimerkiksi Mikael onkin riippuvainen metsästä ja peikkojen suopeudesta häntä kohtaan. Vaihdokasmyytti taas toteutuu, kun peikkojen läsnäoloa ja Pessin löytymistä kaupungista selitetään peikkokannan kasvulla. Toisen selitystavan tuo peikkojen elinympäristön muutos, jolloin peikot ovat pakotettuja sopeutumaan urbaaniin ympäristöön. Peikkojen kannalta huono elinympäristön tuhoutuminen kostautuukin nyt ihmisille, kun ihmiset joutuvat sopeutumaan elämäänsä petoeläinten kanssa. Luonnon sopeutumiskykyä ei romaanissa kyseenalaisteta, mutta ihmisen tulevaisuus jää avoimeksi, kun peikkojen tavoitteena voi olla inhimillinen elämä.

2.3 Mehiläismytologia romaanissa *Enkelten verta*

Enkelten verta -romaanin mehiläiset ovat keskeinen osa teoksen maailmaa. Toisin kuin *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin peikot, mehiläiset eivät ole itsessään myyttisiä olentoja, mutta niihin liitetään teoksessa universaaleja mytologisia merkityksiä, joiden kautta niiden yliluonnollinen kyky kulkea maailmojen välillä välittyy. Lisäksi ne ovat luonnontieteellisestä näkökulmasta lähes korvaamattomia, sillä näiden pölyttäjien katoaminen johtaisi ruokapulaan ja lopun aikoihin. Mehiläisillä on romaanissa omanlaisensa, erityinen kulttuuri, jota vertaamalla ihmiskulttuuriin pohditaan mehiläisten erityisyyttä ja viisautta. Mehiläiset ovat elementti, joka romaanissa keskusteluttaa tieteellisen tavan tarkastella luontoa ja primitiiviseen, muinaisuuteen haudatun, myyttisen ja maagisen katsantokannan.

Mehiläisiin liittyvät myytit on jaettavissa intertekstuaalisiin viittauksiin mehiläisiin liittyvästä läntisestä kulttuuriperinnöstä, mehiläisten vertautumiseen enkeleihin ja mehiläisten katoamiseen liittyvään apokalypsiin. Tässä alaluvussa keskityn tarkastelemaan mehiläistä läntisen, ei-kristillisen myyttiperimän kautta, kun taas mehiläisten vertautumiseen enkeleihin ja sotasymboliikkaan palaan

seuraavassa luvussa mahdollisten maailmojen teorian kautta, koska kristillinen symboliikka on kytköksissä mehiläistarhaaja Orvon sisäisiin maailmoihin.

Romaanin *Enkelten verta* lukija vihkiytyy mehiläisten myyttiseen maailmaan ensi kerran heti romaanin alussa, jossa viitataan *Kalevalaan* ja kongolaiseen sananlaskuun. Nämä kaksi viittausta luovat odotuksia tulevalle. *Kalevala*-viittaus yhdistää mehiläisen taivaallisiin merkityksiin: ”Lenti kuun keheä myöten, päivän päärmettä samosi, / otavaisten olkapäitse, seitsentähtyten selitse: lenti Luojan kellarihin, kamarihin kaikkivallan.” (EV, 5.) *Kalevalassa* mehiläinen Lemminkäisen äidin pyytämänä ja ohjaamana hakee ”Luojan kamarista” mettä voiteeksi Tuonelan jokeen joutuneen Lemminkäisen parantamiseksi (Lönnrot 1944, 95–96). Mehiläisellä on näin ollen kyky lentää Luojan kamariin, jonne muut eivät pysty. Toisaalta mehiläinen ja etenkin tuo taivainen mesi yhdistyvät parantamisen ja ylösnousemuksen aiheisiin Lemminkäisen herätessä *Kalevalassa* kuolleista mehiläisen tuoman parantavan voiteen vuoksi. On huomattava, että ylösnousemus on kiinni mehiläisten parantavasta voimasta. Ihmisen elämä on toisin sanoen sidottu luontoon, mehiläisen kykyyn parantaa. Kalevalainen ylösnousemusmyytti toteutuu romaanin maailmassa Eeron herätessä henkiin Toisella Puolella Orvon laitettua mehiläisen kuolleen Eeron suuhun. Kyseessä ei kuitenkaan välttämättä ole konkreettinen ylösnousemus, vaan Orvon toivemaailma, johon yhdistyy paitsi toive Eeron pelastumisesta paratiisiin myös toive ihmislajin selviytymisestä ja uudesta aloituksesta, paluusta luontoon. Orvo, joka on työskennellyt myös hautaustoimistossa, vertautuu romaanissa Kharonin lautturiksi: ”Me olemme Kharonin lauttoreita. - - Me olemme niitä, jotka päivystämme sitten kun totuus on rysähtänyt jo omaisten niskaan, kun kaikki on peruuttamatonta. (EV, 64.) Kharonin lautturin tehtävänä on viedä kuolleiden sielut Akheronjoen yli Manalaan. Myös Orvo toimii teoksessa samankaltaisena matkaansaattajana, mutta Manalan sijaan hän kuvittelee pelastavansa Eeron Paratiisiin.

Kongolainen sananlasku ”Kun mehiläinen tulee kotiisi, anna sille olutta; / jonakin päivänä sinä saat haluta vierailla / mehiläisen kotona.” viittaa mehiläisen kotiin, joka tässä vaiheessa jää vielä lukijalle mysteeriksi. Mehiläisen koti on kuitenkin jotakin tavoiteltavaa, sellaista, jossa ihminen saattaa haluta vierailla. Kun sananlasku luetaan *Kalevala*-viitteen yhteydessä, voidaan koti tulkita Taivaaksi. Toisaalta *Kalevalassa* mehiläinen ei tiedä reittiä Luojan kammariin ennen kuin Lemminkäisen äiti ohjastaa tätä – niinpä koti ei yksiselitteisesti ole Taivas, vaan se voi merkitä myös ylipäätään luontoa, mehiläisen luontaista elinympäristöä. Sananlasku kehottaa kohtelevaan mehiläistä ystävällisesti, antamaan sille olutta, jotta ihminen olisi sitten tervetullut myös mehiläisen vieraaksi. Tämä herättää kysymyksen, miten romaanin maailmassa mehiläisiä kohdellaan – oikeuttaako niiden kohtelu vierailulle mehiläisen kotiin? Kysymys mehiläisten kohtelusta on kytköksissä mehiläisten etuun ja ihmisen vastuuseen ympäristöstä, jotka ovat Buellin määrittelemiä ympäristötekstin osa-

alueita (Buell 1995, 7.) Sananlaskussa ei kuitenkaan nähdä luonnon arvoa itsessään vaan ihmisen etu siitä, että hän kohtelee luontoa oikein.

Käsitys mehiläisen kodista täsmentyy, kun myyteistä paljastuu mehiläisten kyky kulkea maailmojen välillä ja Orvo löytää Toisen Puolen, jossa mehiläiset pörisevät. Tällöin mehiläisten kodin voidaan nähdä viittaavan rinnakkaiseen todellisuuteen, jossa luonto on säilynyt koskemattomana ja elämän elinehdot ovat hyvät. Sananlaskun ehdottamassa maailmassa oletetaan muutos, joka ajaa ihmisen riippuvaiseksi luonnosta. Sananlaskusta välittyikin Buellin määrittämä ajatus ympäristöstä muuttuvana prosessina (Buell 1995, 8.) Tämä muutos on tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa toteutunut. Sananlaskusta selviää myös, etteivät kaikki ole oikeutettuja vierailemaan mehiläisen kotona. Luontoa ja mehiläisiä hyvin kohteleva sen sijaan on; esimerkiksi Orvo, joka pitää huolta mehiläisistään ja joille mehiläisten merkitys ekosysteemissä on selvä.

Lukija on kosketuksissa myyttiseen maailman Orvon tutkimustyön avulla. Orvo on havainnut, että aukko Toiselle Puolelle vintillä on nähtävissä vain silloin, kun hänellä on taskussaan mehiläiskuningattaren ruumis. Huomion vuoksi Orvo ryhtyy pohtimaan mehiläisiin liittyviä vanhoja suomalaisia loitsuja ja runoja:

*Mehiläinen, ilman lintu,
Lennä tuonne tuijottele
Ylähäksi taivosehen,
Päälle taivosen yheksän!*⁷
(EV, 95)

Orvon muistelemat loitsut edustavat samaa kalevalaista mytologiaa, jota romaanin alussa ollut katkelma – toinen loitsuista on itse asiassa sama kuin alussa esiintynyt. Yllä olevassa loitsussa mehiläinen saa taivaisia ja parantavia merkityksiä: sillä on pääsy ”päälle taivosen yheksän”, josta *Kalevalassa* on ”mettä mielin määrin, joilla ennen Luoja loitsi, - - voiti Luoja lapsiansa / pahan vallan vammaksissa.” (Lönnrot 1944, 95.) *Kalevalassa* taivaista mettä on käytetty pahan vallan vammaksissa, nimenomaan pahuuden aiheuttamien vammojen parantamiseen. Myöhemmät viittaukset vahvistavat käsitystä mehiläisistä jollakin tapaa jumalallisina, mutta yhdistävät ne entistä enemmän tuonpuoleiseen, jälleensyntymiseen ja kuolemattomuuteen (EV, 103–104.) Mehiläisten merkitys ei myöskään enää rajoitu maalliseen ja taivaalliseen, vaan ”mehiläiset kulkevat sujuvasti maailmojen välillä” (EV, 103). Saariluoman mukaan modernille ihmiselle myytin velvoittavuus ei ole ehdoton, vaan ihminen voi valita, mitä myyttiä seuraa (Saariluoma 2000, 26.) Orvon voikin nähdä vali-

⁷ *Kalevalassa* Lemminkäisen äiti pyytää mehiläistä lentämään ensin Metsolaan, sitten Tuurin tupahan ja vasta kolmanneksi Luojan kammarihin: ”*Mehiläinen, ilman lintu! Lennä tuonne kolmas kerta / ylähäksi taivosehen, / päälle taivosen yheksän!*” (Lönnrot 1944, 94–95.)

koivan mehiläismytologiaan tukeutuvan selitysmallin sen sijaan, että esimerkiksi lopullisesti epäilisi omaa mielenterveyttään. Samalla Orvo valitsee myyttisen ratkaisumallin Eeron pelastamiseksi. Kuolema on kenties niin lopullinen, että myytin malli ylösnousemukselle on houkuttavampi.

Keskiaikainen myytti siitä, että jos mehiläisille ei kerrottu niiden isännän kuolemasta, ne lähtivät taivaaseen etsimään häntä, kiinnittää erityisesti Orvon huomion. Orvo yhdistää mehiläisen lähdön Eeron kuolemaan. (EV, 104.) Tässä kohtaa mehiläisten katoamista selitetään ensimmäistä kertaa myytillä; että katoamisen taustalla ei olisikaan tuholaismyrkyistä johtuva pesäkato, vaan mehiläiset olisivat poistuneet tästä maailmasta Toiselle Puolen, kuoleman rajan taakse, etsimään Eeroa. Orvon havainnot Toiselta Puolen tukevat tulkintaa:

Taatelipalmut humisevat ylläni, niiden lehvistön kahina on terävärajaista ja ritisevää. Siihen sekoittuu toinen ääni: matala, kehräävä, paljon tutumpi, rakas suorastaan, täynnä rohkaista ja voimaa ja outoa toivoa. Mehiläiset ahkeroivat taatelinkukintojen kimpussa. (EV, 121–122.)

Lainauksessa Orvo on tutustumassa Toiseen Puoleen ja saa vahvistuksen siitä, että Toisella Puolella on mehiläisiä – ne saattavat olla juuri niitä samoja mehiläisiä, jotka ovat Orvon pesistä kadonneet. Myöhemmin myyttiä selitetään rationaalisemmin. Jos hoitajan kuoltua pesät ovat jääneet hoitamatta, yhdyskunnat ovat reagoineet tähän lähtemällä. (EV, 149.) Romaanin maailmassa tämä ei kuitenkaan pidä paikkaansa, sillä Orvo huomaa pesäkadot jo ennen kuin Eero kuolee. (EV, 7–8, 15.) Näin ollen Orvon myyttinen selitysmalli mehiläisten katoamiselle ei välttämättä aktualisoidu. Mehiläisten katoamiselle esitetäänkin romaanin maailmassa useita vaihtoehtoisia syitä, joiden toteutumisen lukija joutuu arvioimaan. Palaan tarkastelemaan näitä syitä mahdollisten maailmojen yhteydessä luvussa 3.1. käsitellessäni mehiläisten katoamiseen liittyviä tieto- ja uskomusmaailmoja.

Näiden seikkojen lisäksi myytit edustavat Orvon ajatuksissa ihmisen kadotettua yhteyttä luontoon, vanhan ajan viisautta: ”Meidän esi-isämme ovat tienneet mehiläisistä jotakin, minkä me olemme unohtaneet. Tai torjuneet.” (EV, 109.) Myytit ovat Orvon mukaan jotakin kadotettua viisautta ja täten arvokasta. Ne edustavat kadotettua yhteyttä luontoon ja ihmisen historiaa riippuvaisena luonnosta. Buellin mukaan ympäristötekstissä ei-inhimillinen ympäristö ei ainoastaan kehystä, vaan on läsnä muistuttamassa inhimillisen historian ja luonnon historian yhteydestä (Buell 1995, 8). Myyttien kautta välittyy esi-isien luonnonläheisyys. He ovat tienneet luonnosta enemmän kuin nykyihminen, koska ovat olleet myös enemmän riippuvaisia luonnosta. Mitä nykyihminen ei ymmärrä, on se, että ihminen on edelleen riippuvainen luonnosta ja että ihmisen tulevaisuus on yhtä lailla kuin historia kytketty luontoon.

Kalevala-viittauksessa mehiläiset rinnastuivat myös lintuihin. Romaanissa mehiläisillä voidaan nähdä samanlainen symbolinen merkitys kuin Carsonin *Äänetön kevät* -teoksen linnuilla. Kun Carsonin teoksessa lintujen hiljeneminen edustaa apokalyptia, mehiläisten katoaminen tekstuaalisesta aktuaalisesta maailmasta Toiselle Puolelle edustaa sitä myös. *Raamatussa* mehiläiset edustavat sotajoukkoja, Vanhassa Testamentissa nimenomaan vihollisten sotajoukkoja. (Ferber 1999, 21–22.) Ajatus mehiläisistä sotajoukkoina yhdistyykin Orvon mielensisäisen pelkomaailman aktivoimaan ihmisen ja luonnon väliseen sotaan, jossa luonto asettuu vastustamaan kaltoinkohteluaan. Tällöin mehiläiset rinnastuvat myös *Raamatun* apokalyptin enkeleihin, jotka ovat lopun ajan sotajoukkoja ja tuhoavat suuren osan ihmiskunnasta.⁸

Mehiläismytologian ansiosta kuva mehiläisistä määrittyy romaanissa maagiseksi ja jopa jumalalliseksi. Mehiläisten yhteydet taivaaseen ja Luojan kammariin viittaavat mehiläisiin taivaallisina, kenties Luojan palvelijoina, jolloin niiden toiminta on kytketty Jumalan tahtoon. Tällöin kalevalainen myytti edustaa luontokäsitystä, jossa Luonto on nimenomaan Jumalan palvelija. (Williams 2000, 43.) Samankaltainen näkemys liittyy käsittelemieni novellien taivaaseen karhuun. Molemmissa tapauksissa merkityksellistä on se, että ihmisen kohtalo on sidottu noihin maagisiin eläimiin: mehiläisen parantavan voiman ja karhulta saadun tširnikan voiman kautta. Mikaelin kohtalo on myös sidottu peikkojen suvaitsevaisuuteen ja taitoon selviytyä metsässä. *Enkelten verta* -romaanin kongolaisen sananlaskun ja *Kalevala*-viittauksen merkityksiä yhdessä tarkastelemalla voidaan todeta Luojan kammarin rinnastuvan luontoon itsessään, mehiläisen kotiin. Myytit ehdottavat, että juuri luonto on se taivaallinen paratiisi, jonne ihminen saattaa joskus haluta palata. Tällöin luonto ei välttämättä ole jumalallinen eikä Jumalan tahtoon sidottu, mutta sen merkitys ja voima on yhtä suuri kuin taivaallisen paratiisin ja Jumalan. Kaikissa kohdeteoksissani myyteistä välittyykin ihmisen läheinen suhde luontoon ja riippuvuus luonnosta. Luonto käsitetään parantavaksi ja pelastavaksi.

Toisenlaisen näkökulman tarjoaa peikkojen ja mehiläisten tuhoava voima, joka asettaa luonnon uhaksi ihmiselle. Tällöin luonto ei välttämättä ole itsessään paha, vaan pahuus on seurausta ihmisen toiminnasta. Eläinsukulaisuusmyytit taas vahvistavat käsitystä ihmisestä ja eläimestä tasavertaisina, mutta tuottavat myös merkityksiä, jolloin eläimillä on arvostettuja ominaisuuksia, joita ihminenkin haluaisi itselleen. Tuo näkökulma ei ole niinkään läsnä eläinten kokemusta kuvaavissa sisäisissä maailmoissa, joita seuraavaksi käsittelen.

⁸Ihmisen ja luonnon sodasta seuraavaa apokalyptia käsittelen tarkemmin luvussa 3.2.

3 Myyttiset ja mahdolliset maailmat

3.1 Tieto- ja uskomusmaailmat eläinten todellisuutta kuvaamassa

Edellisessä luvussa käsittelin romaanissa *Enkelten verta* esiintyvää mytologiaa ja mehiläisten maailmojenvälisyyttä – myyttisten tarinoiden mukaista pääsyä Taivaaseen tai kuoleman rajan taakse. Samoin käsittelin peikkoihin liittyviä myyttejä ja kansanuskomuksia, jotka osaltaan näyttivät toteutuvan tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa Mikaelin ja Pessin suhteessa. Tässä luvussa keskityn tarkastelemaan kohderomaanieni maailmoja. Orvon kokemukset mehiläisistä muodostavat suuren osan teoksen maailman luonnosta ja erityisesti Orvon elämää ravisuttavat konfliktit, kuten mehiläisten mystinen katoaminen ja Eeron kuolemaan liittyvä mahdollinen ylösnousemus, johon mehiläisistä kertovat läntiset myytit loivat pohjan, ovat maailmoja luovia. Marie-Laure Ryan (1991, 112–113) määrittelee tekstuaalisen aktuaalisen maailman tai faktuaalisen alan siksi, mikä ehdottomasti on olemassa tekstin semanttisessa ulottuvuudessa – siis vastakohtaksi sille, mikä on olemassa vain henkilöhahmojen mielensisäisenä. Orvon kokemusten totuudellisuudesta ei voida olla varmoja, sillä Orvon kerronta on kuvaus hänen mielensisällöstään, ei siis väistämättä autenttista tapahtumista. Orvon kokemukset käsitetäänkin mielensisäisiksi maailmoiksi. Kun teoksen maailma on tähän mennessä ajateltu yksittäisenä myyttien kautta aukeavine fantastisine ominaisuuksineen, keskityn nyt pohtimaan, muodostuuko romaanissa useampia mahdollisia maailmoja. Kun edellisessä luvussa tarkastelin kalevalaista ja läntistä myyttiperintöä, lähestyn nyt mahdollisten maailmojen rinnalla kristillistä mytologiaa.

Romaanin *Ennen päivänlaskua ei voi* maailmaisuus on sidoksissa tietoihin ja uskomuksiin peikosta. Peikko ei romaanin maailmassa edusta yliluonnollista eikä sillä ole yliluonnollisia kykyjä, kuten *Enkelten verta* -romaanin mehiläisillä. Tiedot peikosta ovat kuitenkin vähäisiä ja tekstuaalisen aktuaalisen maailman historiassa myyttien kautta määrittyneitä. Kun tekstuaalisen aktuaalisen maailman tieteellinen tieto on vähäistä, myytit ja tekstuaalisen aktuaalisen maailman tapahtumista henkilöhahmojen tekemät tulkinnat luovat mahdollisia maailmoja, joiden kautta peikon olemassaolon tapaa ja toiminnan suuntaamista tarkastellaan. Hiljalleen paljastuvat tiedot peikoista luovat kuvaa siitä, mitä maailmassa on tai voi olla tapahtumassa. Peikkoon tuntemattomana lajina ja erityisesti Pessiin luodaan odotuksia ja uskomuksia, jotka korjaantuvat sittemmin tietomaailmoiksi. Tekstuaalinen aktuaalinen maailma ei silti välttämättä välitä sitä, millainen peikon maailma on, vaan peikon ja ihmisten maailmojen voidaan ajatella olevan toisistaan erillisiä.

Karkulehto esittää väitöskirjassaan *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin esittävän spekulatiiviselle fiktiolle ominaisesti spekulatiivisen maailman, jonka faunaan peikko lajina kuuluu. Tuossa vaihto-

ehtoisessa maailmassa peikot ovat fantastinen elementti. (Karkulehto 2007, 99.) Karkulehdon näkökulman mukaan *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin maailma on siis spekulatiivinen vaihtoehto lukijan tuntemalle maailmalle, eräänlainen vaihtoehtoinen todellisuus, jossa peikot ovat totta. Maailmassaan peikot eivät kuitenkaan ole sinänsä fantastisia tai yliluonnollisia, vaan luonnollinen osa tekstuaalista aktuaalista maailmaa. Niiden olemassaolo on science fictionille ominaisesti luonnon-tieteellisesti perusteltu. (Sinisalo 2004, 16.) Koska romaanin maailmassa peikkojen olemassaoloon suhtaudutaan luonnollisena eikä sitä epäillä, ei kyseessä myöskään Todorovin teorian mukaan ole fantastinen, vaan pikemminkin outo. Todorov käsittää fantastisuuden olevan kytketty epäilykseen asian olemassaolosta. (Todorov 1973, 12). Vaikka peikko on lukijan maailmaan suhteutettuna fantastinen olento, se ei maailmassaan ole fantastinen. Ryanin mukaan lukija hyväksyykin fiktiivisen maailman immersion kautta. Tuo maailma ottaa aktuaalisen maailman paikan ja mahdollisuuksien kehä uudelleen keskittyy aktuaalisena esitetyn maailman ympärille. (Ryan 1991, 18–19.) Luonnon-tieteellisen perustelun ja havaintojen perusteella peikkojen voidaan siis todeta olevan totta ja täten kuuluvan tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan, kuten Ryan tekstuaalisen aktuaalisen maailman kriteeriksi määrittelee. (Ryan 1991, 112–113.)

Mikaelin tutkimustyö peikoista avaa romaanin maailmaan uusia mahdollisia ulottuvuuksia. Mikaelin keräämien tietojen mukaan peikko on romaanin tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, kuten lukijankin todellisuudessa, ollut myyttinen olento, eikä sen olemassaolosta ole tiedetty ennen kuin 1900-luvulla. Tiedot sen lajilevinneisyydestä ja kannasta perustuvat ennen sitä kansanperinteisiin ja satuihin ja ovat vielä tekstuaalisen aktuaalisen maailman nykyisyydessäkin arvioita, sillä niistä on vähän tutkittua tietoa. Niiden tietojen perusteella, mitä peikoista on, se arvioidaan uhanalaiseksi lajiksi. (EPEV, 15.) Koska peikko on esiintynyt myyteissä ja kansantaruissa ja on sittemmin tieteellisesti tunnustettu olemassa olevaksi lajiksi tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, voidaan päätellä, että peikot ovat aina olleet osa tekstuaalista aktuaalista maailmaa. Nämä peikkoihin liittyvät tiedot voidaan arvioida Ryanin teorian mukaisesti tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa tosiksi, tekstuaalisen aktuaalisen maailman faktuaaliseen alaan kuuluviksi, ei siis vain henkilöhahmojen mielen sisäisiksi (Ryan 1991, 112–113).

Peikkokantaan liittyvät tiedot eivät kuitenkaan ole varmoja, eivätkä todennu tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, vaan ovat virtuaalisia uskomuksia. Esimerkiksi toisessa nettiartikkelissa todetaan peikkojen saattavan säädellä liian suureksi kasvanutta kantaa hylkäämällä poikasiaan (EPEV, 18.) Tieto ei ole varma, mutta teoriaa tukee Pessin löytymisen hylättynä, jolloin lukijan tulkinnassa syntyy mahdollinen maailma, jossa peikkokanta on itse asiassa kasvanut tai aina ollut mittava urbanisoituneiden ihmisten sitä huomaamatta. Peikkojen ilmestymistä katukuvaan perustellaan teks-

tuaalisessa aktuaalisessa maailmassa sillä, etteivät peikot löydä enää metsästä tarpeeksi ravintoa, tai sillä että kaupunkien pienriistaeläinkannat houkuttelevat peikkoja. (EPEV, 64–65.) Tämä taas tarjoaa perimmäiseksi syyksi kaksi vaihtoehtoa: joko niiden lajityypillinen elinympäristö on tehometsätalouden takia käynyt niin vähiin, että niiden on tultava etsimään ravintoa ja elintilaa kaupunkialueilta, tai niiden kanta on kasvanut niin suureksi, ettei metsän ravinto enää riitä. Samalla luonnon ja kaupungin erojen voi nähdä häilyvän luonnon soluttautuessa osaksi kaupunkia. Mahdollisen selityksen sille, ettei peikkoja ole pystytty laskemaan edes lämpökameroilla, antaa Tohtori Spiderman, kun Pessi on jähmettynyt puolikuolleeksi ja Mikael on kutsunut tämän sitä katsomaan:

”Minulla on hatara mielikuva siitä, että olisin kuullut erään teorian. - - Että se olisi yksinkertaisesti suojautumismekanismi. - - Äärimmäisen uhan alaisena peikko ei koetakaan paeta, vaan se menee katatoniseen tilaan jossa sen ruumiinlämpö alenee ja kaikki elintoiminnot hidadustuvat. Se panee itsensä säästöliekille. Varmasti kohtalaisen tehokas lajia säilyttävä tekijä, eikä täysin ainutlaatuinenkaan. Pikimustassa yössä, täysin liikkumattomana.. todella vaikea havaita.” (EPEV, 197.)

Selittäessään mikä Pessiä mahdollisesti vaivaa Tohtori Spiderman esittää mahdollisen maailman, jossa peikon ominaisuudet tekevät siitä lähes mahdottoman havaita ja jäljittää. Samalla teoriasta käy ilmi, että peikkoja saattaa hyvinkin olla useampia kuin on arvioitu, sillä niitä ei katatonisessa tilassa pystytä välttämättä jäljittämään edes hajun perusteella. Mikael taas oivaltaa, että teoria selittää myytin peikkojen muuttumisesta kiveksi päivänvalossa. On kuitenkin kyseenalaista, miten tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa fiktiivisiksi arvioidut tarinat vaikuttavat virtuaalisten väitteiden aktualisoitumiseen. Vaikka tässä fiktiiviselle tarinalle peikkojen muuttumisesta kiveksi annetaan tieteellinen selitys, sen ei voida nähdä aktualisoituvan, sillä kansantarinan yhteyttä tekstuaalisen aktuaalisen maailman havaintoihin ei voida todistaa. Keskustelu kuitenkin tukee ajatusta siitä, että myyteillä saattaa olla todellisuusperänsä myös tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa ja myyttiset ja kansanperinteeseen liittyvät tarinat ovat syntyneet tekstuaalisen aktuaalisen maailman historiallisten tapahtumien johdosta.

Koska kansanperinteeseen liittyvät tarinat ja muinaisjäännökset ovat myös lukijan todellisuudessa tuttuja, herää kysymys, voisiko myyteillä olla jonkinlainen totuusarvo myös lukijan maailmassa. Koska lukijan maailmassa peikkojen olemassaolo ei ole todentunut, ei myyttien totuusarvo kuitenkaan liity siihen, että peikkoja aktuaalisina villieläiminä olisi olemassa, vaan peikon rinnastumiin muihin petoeläimiin ja vähemmistöihin, kuten seksuaalivähemmistöihin ja etnisiin vähemmistöihin. Verratessaan omaa empiiristä todellisuuttaan *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin maailmaan lukijaa herää myös pohtimaan, kuinka vähän ihminen itse asiassa ympäröivästä todellisuudesta tietää: yhä edelleen tuntemattomien lajien löytäminen on mahdollista. Lisäksi myyttien toteutumat liittyvät myyttisen todellisuuden arvotukseen. Myytit välittävät romaanin maailmassa jotakin enemmän kuin

tieteellinen tieto, sillä tieteellinen tieto on romaanin maailmassa aina urbaania ja teknistä, ei kokemusperäistä. Romaanissa tarjotaan myös Mikaelin fokalisaatioon kytkeytyvä mahdollinen maailma, jossa muinaiseksi ihmiskulttuuriksi tulkitut jäänteet voivatkin itse asiassa edustaa peikkojen tekeleitä. Esimerkiksi hiidenkiukaat ja luolamaalaukset saavat nyt merkityksensä peikkojen maalaustaiteena ja hautapaikkoina. Myyttinen näkökulma arvottaa peikkoa kulttuurisena ja ihmisen kaltaisena ja niihin tukeutuminen teoksen maailmassa auttaa esimerkiksi Mikaelia laajentamaan käsitystään peikoista.

Enkelten verta -romaanin tekstuaalinen aktuaalinen maailma koostuu henkilökertoja Orvon esittämästä aktuaalisesta maailmasta. Kun kyseessä on henkilökertoja, kertomuksen diskurssi on esitys hänen mielensisällöistään. Tällöin lukija ei hyväksy narratiivista aktuaalista maailma suoraan, vaan ymmärtää sen subjektiivisen heijastuman kautta. Lukijan täytyy erottaa kertojan väitteistä ne, jotka ovat objektiivisia faktoja ja ne, jotka ovat kertojan uskomuksia. (Ryan 1991, 112–113.) Orvon toimitessa henkilökertojana lukija joutuu jatkuvasti arvioimaan tekstuaalisen aktuaalisen maailman ominaisuuksia. Edellisessä luvussa esille ottamani Toinen Puoli ei yksiselitteisesti ole osa tekstuaalista aktuaalista maailmaa, vaan pelkästään Orvon saavutettavissa oleva henkilökohtainen maailma, ja siksi sen voidaan nähdä edustavan myös mielensisäistä fantasiauniversumia. Ennen kuin syvennyn tarkastelemaan Toisen Puolen maailmaa tarkemmin, syvennyn ensin tarkastelemaan tekstuaalista aktuaalista maailmaa sellaisena Ryanin määrittelemänä maailmana, mikä ehdottomasti on olemassa ja niitä mahdollisia maailmoja, jotka selkeästi tuosta erottuvat mehiläisten katoamisen kautta.

Orvon kerronnasta on erotettavissa selkeänä tekstuaaliseen aktuaaliseen maailman sijoittuvana tapahtumana mehiläisten katoaminen, mutta epätietoisuus sen syystä on maailmoja muodostava ja riippuva romaanin henkilöhahmojen tiedoista ja uskomuksista. Mehiläisten katoamiselle esitetään Orvon kerronnan ja erilaisten lähteiden kautta erilaisia syitä. Kun Orvo on romaanin alussa löytänyt pesiltään kuolleen kuningatarmehiläisen ja muuten tyhjän pesän, pohtii hän syitä pesän tyhjyydelle luoden vaihtoehtoisia tulkintoja mehiläisten katoamisesta: ”Joskus vanha kuningatar surmataa, kun yhdyskunta päättää sukupolvenvaihdoksesta. Mutta ei uusi hallinto suinkaan tarkoita sitä, että lähdetään pesästä ja jätetään se autioksi.” (EV, 8.) Lukija voi päätellä, että Orvon aistihavainnot ovat tosia ja pesä on tyhjä. Sen sijaan syy pesän tyhjentymiselle jää epäselväksi. Vaikka Orvo esittää mahdollisia syitä mehiläisten katoamiselle, torjuu hän ne jo omissa pohdinnoissaan. Orvon pohdinnoissa muodostuu kuitenkin hetkittäisiä rinnakkaisia maailmoja, jotka ovat ristiriidassa tekstuaalisen aktuaalisen maailman odotusten kanssa. Ryan kutsuu tällaisia, oletuksiin ja tulkintoihin perustuvia maailmoja tieto- ja uskomusmaailmoiksi. (Ryan 1991, 114–116.) Orvon voi nähdä arvioivan mehiläisten katoamisen syitä tietomaailmansa perusteella. Hän heijastaa tietojaan tapahtumiin ja

toteaa ne suhteessa tekstuaalisen aktuaalisen maailman havaintoihin riittämättömiksi. Ryanin teoriassa tieto- ja uskomusmaailmat voidaan todistaa joko oikeiksi tai vääriksi vertaamalla väitteeseen sidottua totuutta objektiiviseen totuuteen siinä maailmassa, johon se viittaa. (Ryan 1991, 115). Orvon kohdalla tämä tapahtuu arvioimalla tieteellisen teorian uskottavuutta suhteessa tekstuaalisen aktuaalisen maailman tapahtumiin, mehiläisten katoamiseen.

Hieman toisenlaisen tavan kuvata Orvon arviointia mehiläisten katoamisesta tarjoaa Lubomir Dolezelin esittelemä, Princen (1992, 30, 33) identifioima yksityisen maailman narratiivinen strategia epäkerrottu (*disnarrated*), jossa mahdollinen tapahtuma on esitetty, mutta sitten kielletty. Strategia tehostaa fiktiivisen maailman virtuaalista alaa, jonka Dolezel näkee vastakkaisena faktuaaliselle alalle. Virtuaalit ovat ei-autentisoituja mahdollisuuksia, joita esiintyy henkilöhahmojen diskurssissa. Virtuaalisen ja faktuaalisen alan vuorottelu tuo tekstile merkittävän ontologisen syvyyden. Tällä Dolezel viittaa Ryanin tunnettuun ajatukseen siitä, että kerrottavuus syntyy virtuaalisen alan vaihtelusta ja rikkaudesta (Dolezel 1998, 151.) Orvon esittämät syyt voidaan käsittää virtuaalisiksi. On mahdollista, että mehiläisyhdyskunnassa on sukupolvenvaihdos, mutta se ei ole tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa tapahtuman vuodenaikaan eikä näin totaalisiin seurauksiin todennäköistä, joten teoria jää toteutumattomaksi. Samoin Orvo tyrmää ajatuksen parveilusta ja mehiläisiä vaivavista taudeista (EV, 8, 23).

Orvon omistamilla pesillä kyse on yksittäisistä pesistä, mutta Orvo tuo esiin myös laajemman näkökulman: maailmalla levinneestä pesäkadosta, Colony Collapse Catastrophe:ksi eli CCC:ksi nimeytystä ilmiöstä. Tekstuaalisessa aktuaaliseen maailmaan voidaan taas sijoittaa vain ilmiö itsessään. Todistettavaa selitystä sille ei ole. Uutislähetyksessä viitataan tuholaismyrkkyyhin, mutta Orvo kyseenalaistaa teorian:

Syylisiä etsitään. Uutistenlukija kertoo, että vuonna 2004 George W. Bushin hallitus oli – käyttäen hyödykseen lähestyvien presidentinvaalien ja Irakin sodan aiheuttamaa median ylikuormitusta – nostanut tuholaismyrkkujen 'toleranssirajoja'. Koska media ei muilta kiireiltään tirtuntunut asiaan, siitä ei tiennyt kansa, eivätkä mehiläiskasvattajat. - - Mutta kukaan ei tiedä, onko syy tähän mehiläiskatoon juuri näissä myrkyllisemmissä torjunta-aineissa vai josakin aivan muussa. (EV, 12.)

Katkelmassa Orvo kuuntelee uutistenlukijaa, joka esittelee yhden mahdollisen selityksen mehiläisten katoamiselle. Lukija ei tässä vaiheessa voi tietää, onko selitys tosi: onko tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa tapahtunut CCC -ilmiö seurausta tuholaismyrkkujen lisääntyneestä käytöstä. Lukijan todellisuudessa neonikotinoidien käytön on sittemmin todettu uhkaavan mehiläisyhdyskuntien selviämistä ja EU kielsi niiden käytön vuonna 2013 (Maa- ja metsätalousministeriö, 29.4.2013). Pesäkadon syyksi on vastikään tarkentunut stressireaktio, jonka esimerkiksi kasviensuo-

jeluaineet aiheuttavat (Autio 2015). *Enkelten verta* kommentoikin tuholaismyrkkyjen käyttöä aikansa ympäristöongelmia heijastavana ongelmallisiksi. Viime vuosina ongelma onkin lukijan todellisuudessa otettu ympäristönsuojelussa huomioon. Katkelmassa uutisten tietojen ja Orvon esittämän välillä on kuitenkin ristiriita, jonka takia tieto tuholaismyrkkyjen vaikutuksesta jää teoksen maailmassa autentisoimatta. Sen sijaan esitetyt syyt voidaan sijoittaa mahdolliseen maailmaan, jossa tekstuaalisen aktuaalisen maailman henkilöiden, kuten Orvon ja CCC:ta tutkineiden ja uutisen tuottajien, tiedot ja uskomukset oletetaan tosiksi. Kun esitetyt syyt käsitetään mahdollisia maailmoja luoviksi, päästään käsittelemään ihmisen ja luonnon suhdetta eri maailmoissa ja eritoten sitä, miten ihminen suhteutuu esitettyihin syihin mehiläisten katoamiselle.

Ihmisen osuutta mehiläisten katoamiseen tarkastellessa Orvon torjumat selitykset, parveilu, sukupolvenvaihdos ja taudit edustavat kaikki käsitystä, jossa ihminen ei välttämättä ole osallinen mehiläisten katoamiseen. Ihmisen syyttömyys mehiläisten katoon ja ympäristöongelmiin jää kuitenkin virtuaaliseksi mahdollisuudeksi ja tällaisena toimii kontrastina vastakkaiselle näkökulmalle, jolloin mehiläisten katoaminen arvioidaan juuri ihmisen syytä. Tätä näkökulmaa edustaa esimerkiksi tuholaismyrkkyjen vaikutus mehiläisiin. Tällöin luonnon tuho nähdään ihmisen toimien seurauksena, ei luonnollisena tapahtumana. Mehiläisten osallisuus tapahtumaan on pelkkä mekaaninen reaktio ulkomaailmaan: mehiläisten pakeneminen on vaistonvaraista tai niiden mahdollinen kuolema tuholaismyrkkyjen vaikutuksen tiedostamattomuudesta johtuva. Mehiläisten kuolemaa tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa ei ole todistettu, sillä ne ovat vain kadonneet. Lukija ei kuitenkaan välttämättä pysty arvioimaan, mitkä selitetyistä mahdollisuuksista ovat osa tekstuaalista aktuaalista maailmaa, vaan joutuu jatkuvasti muokkaamaan käsitystään tekstuaalisen aktuaalisen maailman tapahtumien syistä.

Ennen päivänlaskua ei voi -romaanissa erityisesti Mikaelin suhteessa Pessiin uskomusmaailmoilla on suuri merkitys. Mikael ei tiedä, mitä peikonpoikaselta odottaa, ja joutuu korjaamaan uskomuksiinsa havaintojen karttuessa. Aluksi Mikael jäsentää peikkoa tuntemiensa eläinten mukaan: ”Sen kasvon- ja vartalonpiirteissä on pehmeyttä ja pyöreyttä ja hellyttävää kömpelyyttä niin kuin kaikissa eläinten poikasissa. - - Musta takkuinen harja valahtaa kuonolle ja se päästää samanlaisen voihkaisevan huokauksen kuin uneen vaipuva koira.” (EPEV, 12–13.) Vertaaminen harmittomiin eläinten tuihin ja lemmikkikoiraan on Mikaelin peikkoon kohdistama uskomus; peikko on kuin mikä tahnassa lemmikki. Mikael myös laittaa Pessin päälle huovan, aivan kuin laittaisi huovan sairaan tai nukkuvan ihmisen päälle lämmikkeeksi. Peikon jäsentäminen muiden eläinten tai ihmisen kaltaiseksi kuitenkin epäonnistuu:

Otan epäröiden sohvalta villaisen matkahuovan, seison hetken sängyn vieressä ja levitän sen sitten peikon päälle. Otuksen toinen takajalka potkaisee refleksinomaisesti, salaman nopeudella ja voimalla ja huopa lentää suoraan silmilleni. Haron sen kasvoiltani sydän hakaten, luulen säikähtäneen elukan syöksyvän kynsien ja purren päälleni. Mutta ei. Peikko makaa edelleen kippurassa rauhallisesti hengittäen. Nyt vasta ymmärrän että olen tuonut huoneeseeni pedon. (EPEV, 13.)

Mikael huomaa Pessin edustavan luonnon voimia, ollen yhtä hallitsematon ja voimakas kuin salama, yhtä villi kuin peto. Katkelma kuvaakin Mikaelin hetkellistä, mielensisäistä pelkomaailmaa, jossa Pessi hyökkää hänen kimppuunsa. Tuo maailma ei kuitenkaan aktualisoidu. Pessiin kytkeytyykin uskomus Pessistä vaarallisen ja villinä, mutta myös uskomus Pessistä lemmikin kaltaisena ja hallittavissa olevana. Mikaelin suhtautuminen Pessiin harmittomana lemmikkinä on virtuaali, joka autentisoituu vain Mikaelin ja Pessin suhteessa (Pessi ei hyökkää Mikaelin kimppuun), ja jää virtuaaliseksi Pessin hyökätessä Martesin ja Ecken kimppuun. Ryanin ajatus siitä, että virtuaalisen ja faktuaalisen alan vuorottelusta syntyy kerrottavuus, pitää tässäkin osin paikkansa. Kerrottavuus ei kuitenkaan tässä synny pelkästään näiden vuorottelusta, vaan jännitteestä virtuaalisen mahdollisesta aktualisoitumisesta. Lukija joutuu jatkuvasti arvioimaan, mitkä uskomusmaailmoista toteutuvat. Mahdollisuuksien ala, joka ei autentisoidu tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, jää fiktiivisten henkilöiden uskomuksiksi. (Dolezel, 1998, 151.) Ryanin kuvaama kerrottavuus kytkeytyy osaksi ihmisen ja villieläimen suhdetta. Pessiin kohdistetut uskomusmaailmat eivät täysin yllä sille tasolle, mille Pessin ominaisuudet tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa ylettyvät. Seuraavaksi pohdinkin, miten mehiläisten ja peikkojen kokemusta kuvataan tutkimissani romaaneissa ja selvitän niiden kokemusten osallisuutta tekstuaalisen aktuaalisen maailman muodostumisessa.

Pessin älykkyys paljastuu Mikaelille vähitellen. Arvioidessaan Pessin älykkyyttä ja kokemusta Mikael muodostaa uskomusmaailmoja tekemiensä havaintojen pohjalta. Noiden uskomusmaailmojen suhde Pessin kokemukseen jää kuitenkin avoimeksi. *Enkelten verta* -romaanissa mehiläisten kokemusta kuvataan kuvittelemalla mehiläisten kokemus ja sanoittamalla se. Tällainen mehiläisten aktiivisuutta ja kokemuksellisuutta korostava näkökulma luo vaihtoehtoisen selityksen tuholaismyrkyjen aiheuttamalle pesäkadolle. Tarkastellessani näitä mehiläislähtöisiä syitä ja peikon kokemuksellisuutta sovellean mahdollisten maailmojen teorian rinnalla vieraslaajisuuden ja -maailmaisuuden käsitteitä, joiden toimivuutta Karoliina Lummaa on artikkelissaan ”Vieraslaajisuudesta vierasmaailmaisuuteen – lintujen kohtaamisen uutta runousoppia” (2013) tutkinut. Vieraslaajisuudella tarkoitetaan kommunikoinnin, ymmärtämisen ja vastavuoroisuuden ongelmaa, joka tiivistyy lajien välisissä eroissa. Lummaa pohtii artikkelissaan vierasmaailmaisuuden käsitteen toimimista vieraslaajisuuden käsitteen rinnalla ei-inhimillisten ja inhimillisten eläinten välisten erojen ajattelun välineenä. Vierasmaailmaisuuden tutkimuksessaan hän hyödyntää baltialais-saksalaisen etologin Jakob von Uex-

küllin biologianfilosofiaa, jossa olennon omalaatuisuus on sen tapa kokea maailma ja suhteutua siihen. Toisin sanoen: ”Olla jokin olento on aistia tietynlainen maailma ja toimia juuri tuossa maailmassa subjektina.” Toinen vierasmaailmaisuuden pilari on brittiläisen filosofi-kirjallisuudentutkija Timothy Mortonin ajatus vieraista vieraista olennoista, jotka ovat sisäsyntyisesti vieraita ja arvaamattomalla tavalla tuntemattomia, mutta silti läheisiä ollessaan saman maailman (harsoston) asuttajia. (Lummaa 2013, 25–26.) Vierasmaailmaisuuden teoriaa sovellettaessa on kuitenkin tärkeää ottaa huomioon, että ihmisellä ei sinänsä ole pääsyä noiden vieraiden olentojen maailmoihin, vaan kuvitelmat niistä jäävät virtuaalisiksi, eikä niitä sinänsä voida käsittää osaksi tekstuaalista aktuaalista maailmaa. Esimerkiksi mehiläisten kokemusta tai mehiläisten maailmaa ei voida tavoittaa. Vaikka ne kuuluvat samaan tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan, kuvitelmat niiden kokemuksellisuudesta, tahdosta ja tunteista ovat virtuaalisia ja tavoittamattomia.

Lummaan käsitys lajista eroaa esittämästäni näkökulmasta, jossa korostui mehiläisten kykenemättömyys toimia aktiivisesti. Tuo näkökulma on Lummaan mukaan perua antroposentrisestä lajispesifistä ajattelusta, jossa eri eläinlajit käsitetään tietynlaisiksi ja -lajisiksi olennoiksi, jotka rinnastuvat ihmisiin ominaisuuksiltaan asteittaisesti poikkeavina, niin että ihmistä lähempänä olevan eläimen ajatellaan olevan kehittyneempi ja moraalisesti arvokkaampi (Lummaa 2013, 28). Täten mehiläisten piirtyminen vain vaistojen varassa oleviksi passiivisiksi hyönteisiksi on perua ajattelusta, joissa mehiläiset nähdään ihmisistä hyvinkin poikkeavina ja siksi vähemmän kehittyneinä. Sen sijaan peikot ovat ihmistä huomattavasti lähempänä ulkomuodoltaan. Sen älykkyyttä ja kehittyneisyyttä arvioidaan kuitenkin teoksen maailmassa havaintojen perusteella, eikä sitä alun alkaen nähdä älykkäänä ja arvokkaana.

Tästä ajattelusta eroten on huomionarvoinen myös ekologisen lajiajattelun luontokeskeisempi näkökulma, joka ihmisen sijaan korostaa eläimen merkitystä suhteessa ekosysteemiin. Esimerkiksi mehiläinen toimii avainlajina, jota ilman ekosysteemi kärsii mittavia vahinkoja. Siksi mehiläinen on arvokas, mutta esimerkiksi peikko tai ihminen eivät. Romaanissa mehiläisten, ekosysteemin avainlajin, katoaminen johtaa apokalypsiin, ihmiskunnan ja monen muun lajin tuhoon, koska mehiläisten kadotessa myöskään ravintokasvit eivät menesty. Tämä näkökulma tosin arvottaa avainlajeja ylitse muiden, kun taas vieraslajisuuteen ja vierasmaailmaisuuteen keskittyvä näkökulma korostaa olioita niiden omien maailmojensa subjekteina ja siksi arvokkaina. Vierasmaailmaisuuden näkökulmasta jokainen olento suhtautuu maailmaan lajiominaisuuksiensa mukaisesti. Jokaisella olennoilla on siis omanlaisensa maailma, jossa se toimii ja johon se vaikuttaa. Kun näkökulma siirtyy eläimen olemuksesta sen maailmassa olemiseen, myös käsitys eläimestä muuttuu. Nyt eläin ymmärretään

omassa maailmassaan aktiivisena ja ympäristöään ymmärtävänä toimijana, jonka kyvyt ja olemus eivät ole ihmiseen verrattuna yhtään heikompia. (Lummaa 2013, 28.)

Seuraava katkelma Orvon pohdintaa tuottaa taas yhden mahdollisen maailman. Siinä mehiläiset ovat kyllästyneet epäoikeudenmukaiseen kohteluun ja siksi hylänneet sen. Maailmaa voidaan pitää mielensisäisenä, mahdollisena maailmana, sillä sen todentumiselle tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa ei ole perusteita. Tässä mielensisäisessä maailmassa mehiläinen arvioi ympäristöään ja olosuhteitaan kriittisesti ja suuntaa toimintaansa omien lajinmukaisen etujensa mukaan.

*"It's peanuts", pikkujuttu, kuuluu englanninkielinen sanonta. Vaan eipä ole. Kyse on valtavis-
ta määrästä tärkeää kasviproteiinia. Pikku mehiläiset, niin mitättömän oloiset. Aikanne te kes-
tätte ympäristömyrkyjä, ilmastonmuutosta, geenimanipuloituja kasveja, kännykkämastoja, il-
mansaasteita, ihmisen huolimattomuudesta ja välinpitämättömyydestä johtuvia loistartuntoja,
orjantyytöitä. Nyt te lähdette. "Honey, I'm gone!" hihkaisette ovelta. Ja lähtiessänne sammutat-
te valot. Tai, vaihtoehtoisesti, sytytätte maailman palamaan. (EV, 249–250.)*

Lainauksessa luodaan kontrastia mehiläisten merkitysten, antroposentrisestä näkökulmasta söpöjen mutta harmittomien ”pikku mehiläisten”, avainlajina toimivien tärkeiden mehiläisten ja vieraslajis-
ten ja -maailmaisten mehiläisten välille. Lummaan mukaan ei-inhimillisen eläimen ajattelu maail-
maisena ja vieraana pitää sisällään myös käsityksen siitä, että ihminen voi ymmärtää eläimen ko-
kemusta ja olemista vain osittaisesti. Taiteella on kuitenkin mahdollisuus asuttaa ei-inhimillisiä laje-
ja tekstittämällä ja kuvittamalla näiden maailmoja. (Lummaa 2013, 32.) Lainauksessa Orvon poh-
dinnan mukaan mehiläiset ovat aikansa kestäneet ympäristönsä saastumista ja siksi ne lähtevät. Toi-
sin sanoen Orvon luettelemat haitat ovat juuri mehiläisen maailmassa oleellisia ja mehiläisillä on
kyky ymmärtää niiden haitallisuus ympäristössään ja siten suunnata toimintaansa niin, että nuo hai-
tat poistuvat. Kun luontoa on aina Descartesin filosofiasta asti ajateltu objektina, jolla ei, kuten ih-
misenä subjektina, ole mieltä, henkeä tai sielua ja joka ei täten ole mentaalinen (Soper 1995, 43),
romaanin esittämässä maailmassa mehiläisestä tulee tulkitseva ja toimiva subjekti. Oletettu mehi-
läisten maailma on kuitenkin sidoksissa Orvon mielensisäiseen, ja on itse asiassa Orvon kielellistä-
mä esitys siitä, mitä mehiläiset mahdollisesti ovat voineet kokea. Vierasmaailmaisuuden teoriaa
sovellettaessa täytyy muistaa tekstin inhimillinen lähtökohta. Esimerkiksi tässä mehiläisten maail-
man esittäminen on sidottu ympäristötietoiseen ja eläinoikeuksia tavoittelevaan sanomaan, eikä
välttämättä ole osa sitä, mikä tekstin maailmassa on totta eli tekstuaalista aktuaalista maailmaa, me-
hiläisten aitoa tietoisuutta ja kokemusta maailmasta. Vierasmaailmaisuuden käsitteen avulla voi-
daan kuitenkin tarkastella Orvon mehiläisille kuvittelemaa mahdollista lajinomaista maailma, jossa
ne oman hahmotuskykynsä mukaan elävät, ja jota ne tulkitsevat. Lummaan mukaan ihminen ei täy-
sin kykene tavoittamaan ei-inhimillisten kokemusta täydellisesti. (Lummaa 2013, 32.)

Orvon kuvauksessa mehiläiset esitetään tuntevina ja kärsivinä olentoina ja niiden tekemää työtä verrataan orjantyyöksi, koska ihminen vie työn tulokset, hunajan. Orvon kuvittelemaa mahdollista maailmaa värittävät kuitenkin inhimillistävät tekijät, joiden kautta mehiläisten kokemusta tavoitellaan. Niiden lähtemistä kuvataan inhimillistävien keinoin, kuten ihminen kotoa lähtiessään tekisi: lähtiessään sammuttaisi valot ja hyvästelisi. Kun Orvon mehiläisten suuhun asettama hihkaisu ”Honey, I’m gone!” rinnastuu minkä tahansa ihmissuhteen hyvästiksi, voidaan se teoksen yhteydessä tulkita sorretun mehiläisen hyvästiksi ihmiselle – ihmisen ja luonnon suhteen lopuksi. Mehiläisille suhteen päätyminen on kevyt, mikä välittyy suoran lainauksen verbivalinnasta ”hihkaista”. Sen sijaan kotiin eli tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan jäävän ihmisen osuus pimeässä tai palavassa maailmassa ei ole helppo. Valojen sammuttaminen voidaan tulkita symbolisoivan epätietoisuutta ja elämän perusteiden katoamista (ilman valoa esimerkiksi kasvit eivät kasva). Myöskään maailman sytyttäminen palamaan ei viittaa konkreettiseen tekoon, vaan esimerkiksi Ilmestyskirjan taivaalliseen tuleen, merkiksi apokalypsista.

Mehiläisten hihkaisu ja valojen sammuttaminen ehdottavat mehiläisten olevan myös tietoisia muista elollisista olennoista ja tietoisia toimiensa seurauksista. Uexküllin vierasmaailmaisuuden käsite ei tarkoita, että eläimet ja ihmiset eläisivät eristyneissä erillismaailmoissa, vaan samassa elinympäristössä eläville eläinsubjekteille toiset eläimet näyttäytyvät havaitsemisen ja toiminnan kohteina (esimerkiksi lauman jäsenenä tai elinkumppanina) (Lummaa 2013, 30). Ihmisen, eritoten mehiläistenkasvattajien, voidaan nähdä olevan osa mehiläisten maailmaa, ja mehiläisten voidaan kuvitella havaitsevan ihmisten vaikutus omaan elinpiiriinsä ja suuntaavan toimintaansa noiden havaintojen perusteella. Ajatus mehiläisistä ja ihmisistä saman harsoston asuttajina ei kuitenkaan täysin oikeuta analyysia, jonka mukaan mehiläiset käsittäisivät ihmiset viholliseksi ja siksi päätyisivät tuhoamaan ihmiskunnan. Oleellista on hahmottaa Orvon kuvaus nimenomaan sisäisenä pelkomaailmana, joka luo yhden mahdollisen kuvauksen mehiläisten kokemusmaailmasta. Vierasmaailmaisen mehiläisen maailma ei välttämättä pysty olemaan osa tekstuaalista aktuaalista maailmaa, sillä mehiläisen kokemuksesta ei voida päästä täyteen varmuuteen. Mehiläisten toiminnan ja mahdollisen kokemusmaailman kielellistäminen on aina kuvittelua, eikä sen sinällään voida ajatella edustavan mehiläisen Umweltia tai olevan tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa autentisoitunutta, totta. Vierasmaailmaisuuden käsite voi silti auttaa ymmärtämään luonnon kärsivänä ja toisaalta aktiivisena subjektina, vaikka mehiläisten esitetty kokemus olisi osa tekstin henkilön uskomusmaailmaa.

Myös Pessin älykkyys ja sen lajinomainen tapa kokea maailma jäävät arvoitukseksi. Niihin on päässy vain Mikaelin Pessin käytöksestä tekemisen vaihtojen ja tulkintojen kautta:

Pessi ärhentelee, päästelee pieniä kurahtelevia kurkkuäänteitä ja tanssahtelee ympärilläni äkäistä pikku balettia, häntä vaakasuorana ja jäykkänä. Sen sieraimet leviävät ja värähtelevät. Yritän koskettaa sitä, mutta se ponnahtaa taaksepäin kuin sävähtävä jousi. - - Ecken haju minussa. Vieraan uroksen haju. (EPEV, 175.)

Mikael uskoo Pessin käytöksen johtuvan siitä, että hänessä on vieraan miehen tuoksu. Tuo uskomus on kuitenkin sidoksissa inhimilliseen kokemusmaailmaan, jossa suhteen ulkopuolisen haju voidaan tulkita uhkaksi parisuhteelle. Mikaelin uskomuksen voi nähdä aktualisoituvan, kun Pessin virittyneisyys laantuu Mikaelin käytyä suihkussa. Lukijalle jää kuitenkin kaksi vaihtoehtoa tulkita Pessin käytöksen syytä tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa annettujen vihjeiden perusteella. Joko se on mustasukkainen tai se ei siedä vieraan uroksen hajua omalla reviiirillään, koska puolustaa sitä muilta laumoilta. Pessin kokemusta ei voida täysin tavoittaa, vaan tulkinnat ovat kytköksissä sekä niihin havaintoihin, mitä Pessin käytöksestä voi tehdä että mahdollisuuteen lukea Pessi Mikaelin kumppanina ja toisaalta niihin arvioihin, mitä tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa peikosta lajina on tehty.

Mikaelin haastatteleva biologi tarjoaa peikkojen käyttäytymisestä eri teorioita, jotka suhteutuvat eri tavoin Pessiin eläimenä, ja joiden mukaan Pessin käyttäytymistä voidaan yrittää ennakoida:

”Yhden teorian mukaan trollit elänevät jonkinlaisissa leijonatyypisissä mikrolaumoissa ja niillä esiintyy tiettyä hierarkkista käyttäytymistä. Toisaalta esimerkiksi tiikeri on territoriaalinen eläin, se metsästää yksin eikä siedä muita yksilöitä omalla alueellaan. On tietenkin myös mahdollista että niillä on simpanssiheimotyyppinen alpha-male-järjestelmä, suhteellisen hajanaiselta näyttävä yhteisö jota esimerkiksi suurin uros johtaa.” (EPEV, 63.)

Biologin haastattelu laajentaa lukijan käsitystä niistä mahdollisuuksista, mitä peikko voisi lajina tai yksilönä ilmentää laumakäyttäytymisessään tai kohdatessaan muita samanlaisia tai -kaltaisia. Romaanin maailmassa Mikael alkaa kouluttaa Pessiä biologin teorioiden mukaan; hän käyttää palkintoja ja rangaistuksia taivuttaakseen villieläimen tahtomaansa käytökseen. Kun peikko on määrittänyt kissa-apinaksi, kissapetojen tai kädellisten sukuun kuuluvaksi, sen lajinomaista käyttäytymistä yritetään analysoida sen perusteella. Romaanin tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa peikon laumateoria aktualisoituu, sillä peikosta saadut havainnot koskevat useampaa peikkoa kerrallaan. Näin ollen peikoilla voidaan päätellä olevan myös jonkinlainen laumansisäinen järjestelmä, joka toteutuu myös Mikaelin ja Pessin suhteessa. Mikaelin ollessa ”suurin uros”, hänen voidaan päätellä hallitsevan Pessiä – tästä johtuen Pessi ei myöskään vahingoita Mikaelia, niin kuin vahingoittaa lauman ulkopuolisia miehiä. Mikael arvioi Pessin kokeneen Ecken jonkinlaiseksi uhkaksi tai kilpailijaksi itselleen: ”Ecke Ecke Ecke, oi mies minkä teit. Miksi sinä tulit tänne - - Sinä jonka hien ja sperman urostuoksu on joskus väreillyt ympärilläni, leijaillut mustiin herkkiin sieraimiin iskuna, uhkana, vieraan lauman merkinä. (EPEV, 244.)

Mikaelin Pessistä tekemät tulkinnat määrittävät sitä, miten Pessiä ja sen oikeuksia arvotetaan. Mikaelin arvottamana Pessi ansaitseekin parempaa kohtelua, koska ymmärtää vääryydet ja on sillä tavalla ihmisen kaltainen. Tällöin Pessiä arvotetaan juuri Lummaan kritisoimasta antroposentrisestä lajispesifin ajattelun kautta, jolloin ihmistä ominaisuuksiltaan lähempänä oleva eläin on moraalisesti arvokkaampi (Lummaa 2013, 28). Tällaiseksi ominaisuudeksi voidaan ajatella Pessin kognitiiviset taidot, jotka ovat kehittyneet samankaltaisiksi taidoiksi ihmisen kanssa. Kun Mikael on käyttänyt Pessiä hyväkseen mainoskuvauksessaan, hän löytää postissa saapuneen mainoslehden, jossa Pessin kuva on, silputtuna lattialla ja Pessin sänkynsä alta. Mikaelille selviää, että Pessi ymmärtää kuvia, ja vihaa ainakin itsestään otettua kuvaa. Kun kuva Pessistä todellisuutta ihmisen lailla hahmottavana ja tuntevana olentona on täydentynyt, alkavat Mikaelin kuvitelmat laajentua. Seuraava katkelma on esimerkki uskomusmaailmasta, jossa Pessi toimii ihmisen lailla ja lukee lehteä:

*- - Mutta mitä minä muka pelkään? Ikään kuin Pessi heräisi ja hakisi aamun lehden pieniin notkeisiin kypäliinsä ja alkaisi selata sitä, pienessä pyöreässä päässään se miettisi että kas, katsonpa mitä maailmalla on taas tapahtunut, eikö ne vielääkään ole saaneet sopua Indonesi-
aan... ja näkisi uutisen ja räjähtäisi taas hirvittävään aggressioon? Pelkään juuri sitä. Että
petän sen taas. (EPEV, 228.)*

Katkelma kuvaa Mikaelin pelkomaailmaa, jossa Pessi huomaa lehdessä olevan jutun jääkiekkojoukkueen uudesta logosta, joka on tehty Pessin kuvasta. Mikaelin pelkomaailmassa Pessin älykkyys on verrattavissa ihmisen älykkyyteen ja se osaa lukea, analysoida ja arvioida lukemaansa. Lisäksi se ymmärtää itseensä kohdistetun vääryyden. Mikaelin pelkomaailma osoittaa hänen tuntevan syyllisyyttä Pessin pettämisestä. Samalla teksti ottaa kantaan eläinten ja ihmisen väliseen suhteeseen. Jos Pessi ei ymmärtäisi eikä järkyttyisi, sen kuvan käyttäminen hyväksi ei olisi Mikaelille niin suuri rikos. Mutta jos se on älykäs ja tunteellinen olento, kuva on petos ja väärin peikkaa kohtaan. Samoin mehiläisten kaltoin kohteleva nähdään vääryytenä vasta sitten, kun niiden kokemuksellisuutta kuvataan inhimillisestä näkökulmasta. Nämä maailmat eivät silti kuvasta eläinten aitoa kokemusta.

Myös Lummaa peräänkuuluttaa skeptisyyttä lajienvälistä ymmärrystä tavoitellessa ja kysyy, miten kielellinen esitys voi luvata pääsyn ei-kielelliseen maailmaan, ja auttaa ymmärtämään tekstin- ja kielenulkoisia olentoja (Lummaa 2010, 129). Nähdäkseni fiktiossa ei kuitenkaan lähtökohtaisesti ole kyse todellisuutta välittävistä esityksistä, eikä esimerkiksi *Enkelten verta* -romaanin esityksen mehiläisten kokemusmaailmasta voida ajatella pitävän paikkaansa myöskään lukijan todellisuuden mehiläisten kohdalla. Toisin sanoen kuvaus mehiläisistä ja niiden maailmoista ei fiktiivisenä esityksenä ole sovellettavissa suoraan todellisten mehiläisten ymmärtämiseen vieraslajisina ja -maailmaisina olentoina. Sen sijaan kirjallisuuden esittämät kielelliset esitykset luovat merkityksiä,

jotka voivat auttaa arvottamaan ei-inhimillisiä olentoja hierarkisen arvotuksen sijaan tasa-arvoisina ja hahmottamaan niiden oikeuksia ja etuja paremmin. Juuri täten toimivat eläinten kokemuksia kuvaavat mahdolliset maailmat kohderomaaneissani.

Mehiläisten näkökulman ja maailman huomioiminen romaanissa selittää osaltaan mehiläisten katoamista. Juuri niiden maailmaisuus antaa uskottavimman ja syvimmän selityksen mehiläisten katoamiselle romaanissa. Mehiläishoitajien tapahtumassa, johon Orvo kertoo 2000-luvun alussa, eräs vanhempi hoitaja pyörittää muut teorial mehiläisyhdyskuntien romahtamishäiriöstä ja kertoo omansa: ”Niitä ottaa pannuun ja siksi ne nostavat kytkintä.” Mies havainnollistaa teoriaansa tieteellisesti:

”- Mikä lie Fuentes-niminen heppu tutkinut liikennepäästöjen ja maanpinnan vaikutusta tuoksumolekyyleihin. Tuoksu tuhoutuu ennen aikaansa, ei ulotu kukasta enää kuin parinsadan metrin päähän, kun ennen ilmansaasteita mehiläinen haistoi sen kilometristä tai kauempaakin.” (EV, 108)

Miehen valottamien tutkimusten mukaan mehiläisten toimintaympäristöön vaikuttavat liikennepäästöt, jotka haittaavat niiden suunnistamista kukkien luo, koska kukat eivät enää tuoksu niin kauas liikennepäästöjen vaikutuksesta. Tämän havainnon voidaan todeta olevan tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa totta, mutta samalla myös kykenemätön kuvaamaan mehiläisen kokemusta ilman saasteiden vaikutuksesta, koska mehiläisen maailmaa ei tieteellisestikään voida luotettavasti tavoittaa. Katkelma kyllä korostaa mehiläisten maailman kannalta ominaisia asioita, kuten hajumolekyylejä ja mehiläisten suunnistamisen taitoa, mutta miehen kuvaus mehiläisten kokemuksesta jää väistämättä vain tulkinnaksi siitä, miksi mehiläiset ovat lähteneet.

Uexküll kehitti biologian filofiansa osin Immanuel Kantin filosofian pohjalle, jossa jokainen eläinyksilö on omanlaisensa maailman havaitsemisen ja siihen vaikuttamiseen erikoistunut subjekti ja jokaisen eläimen on huomattava asioita ympäristöstään ja jokaisen eläinyksilön merkityksellinen ympäristö, Umwelt, koostuu havaintojen maailmasta ja vaikutusmaailmasta. (Lummaa 2013, 29–30.) Tätä Kantilta lähtöisin olevaa ajatusta suhteuttamalla katkelmaan romaanista voidaan päätellä, että liikennepäästöt rajoittavat mehiläisten mahdollisuuksia havaita kukkia, mikä kuitenkin on niiden vaikuttamisen ja toiminnan kannalta merkittävää, ovathan ne pölyttäjiä. Romaanissa mehiläisten kyvykkyys aistia on kuitenkin ymmärretty tätä laajempaan. Orvo päätelee, että ”mehiläiset ylivermaisilla aisteillaan havaitsevat ohuita kohtia maailmojen välillä ja murtautuvat läpi, jyräivät pienillä tehokkailla leuoillaan aukon universumista toiseen”. (EV, 109.) Mehiläisten maailma kokonaisuudessaan ylittää siis jonnekin, mihin esimerkiksi ihmisellä ei ole pääsyä. Mehiläisellä on kyky havaita ja päästä toiseen universumiin, jonka ekologiseen todellisuuteen ihminen ei sinänsä kuulu, minkä voidaan tulkita johtuvan siitä, että ihmisen havainto- ja vaikutusmaailma on erilainen.

Vieraat ja omamaailmaiset ei-inhimilliset eläimet ovat aina osittain kokemukseltaan tuntemattomia. Myös ne ovat kuitenkin Mortonin mukaan globaalimuutoksesta kärsiviä ei-inhimillisiä ja inhimillisiä uhreja ja potentiaalisia selviytyjiä ja suunnanmuuttajia, kuten muuntogeenisiä organismeja ja lajienvälisissä kontakteissa syntyviä viruksia. (Lummaa 2013, 33.) *Enkelten verta* -romaanissa ajatus konkretisoituu juuri Toisen Puolen, mehiläisten havaitseman rinnakkaismaailman kautta, joka löydettyäessä tarjoaisi myös ihmiselle ravintorikkaan ja elinvoimaisen elinympäristön sen ekologisen todellisuuden sijaan, missä ihminen teoksen tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa toimii.

3.2 Pelkomaailmoista apokalypsiin

Kuten pesäkadon syyt, myös pelko sen seurauksista on sidoksissa yksityiseen, mielensisäiseen maailmaan. Kun pesäkato on todettu tapahtuneen tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, sen seuraukset ovat toistaiseksi osin vain arvattavissa, eivätkä vielä tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan sijoitettavissa. Orvon katsomat dokumenttipätkät osoittavat, että seuraukset ruoantuotannolle ja maailmantaloudelle ovat jo käynnissä, mutta Orvon kerronnan kuvalliset ilmaukset tuottavat tekstuaalisen aktuaalisen maailman rinnalle myös pelkomaailmoja, joissa apokalyptiset ja sotaiset kuvat ovat keskeisiä:

Pesille meno on nyt kuin tietäisi suurvaltojen uhitelleen toisilleen jo pitkään, niiden asettaneen kellonajan jonka jälkeen ohjukset lähtevät siiloistaan mikäli vastapuoli ei taivu vaateisiin, ja nyt tuo kirjaimellinen deadline on käsillä ja minun pitää avata televisio ja katsoa uutisista, onko maailmanloppu tullut. (EV, 21.)

Carsonin *Äänetön kevät* esittää apokalypsin ekologisenä massamurhana. Toni Lahtisen mukaan Carsonin faabelista muodostui ympäristökatastrofin synekdokee myös suomalaisessa kirjallisuudessa. (Lahtinen 2014, 163.) *Äänettömälle keväälle* ominaisen kuvasto on osa myös *Enkelten verta* -romaanin maailmaa. Buellin mukaan Carson hyödyntää teoksessaan toisen maailmansodan ja kylmän sodan kehystä ympäristöllisenä argumenttina (Buell 1995, 293.) Kohderomaanissani ympäristön tuho rinnastuu myös sotaan; ensin Orvon pelkomaailmassa, jossa sota kuvastuu lapsuuden sodan pelon kautta ihmisen ja luonnon väliseen apokalyptiseen taisteluun, sitten luonnon tuhosta seuranneen ihmisten väliseen sotaan. Orvo kuvaa pesäkatoa sotaan ja etenkin kylmään sotaan liittyvin ilmauksin. Edellä kuvatusta katkelmasta välittyy Orvon kokemus siitä, että maailmanloppu on tulossa. Se yhdistyy sodanpelon tunteeseen, joka on yhdistetty aiemmin lapsuuden kokemukseen ”- - Silloin pikkupoika valvoi yöllä sängyssään ja odotti ydinsodan alkua. Nyt kuuntelen jälleen tuomiopäivän kellon tikitystä.” (EV, 11.) Orvon sisäiseen kokemukseen ja sen tuottamaan pelkomaailmaan voi nähdä vaikuttavan hänen lapsuuden kokemuksensa kylmästä sodasta ja sen tuottama maailmanlopun pelko sekä juuri tapahtunut Eeron kuolema, joka on järkyttänyt Orvon mieltä. Vaikka Orvo ei sinänsä väitä ”suurvaltojen uhitelleen toisilleen jo pitkään”, vaan vain vertaa pesille

menon tunnetta siihen, voidaan katsoa Orvon kuitenkin pelkäävän maailmanloppua: hänellä on pakottava tarve tarkistaa televisiosta, onko maailmanloppu tullut. Jotta pystyttäisiin arvioimaan Orvon pelkomaailman oikeellisuutta, on syytä tarkastella kerronnan luotettavuutta.

Kerronnan luotettavuus ei ole mahdollisten maailmojen teoriassa vain kertojan epäluotettavuuteen, vaan myös henkilökertojaan ylipäänsä liittyvä ongelma. Doležel on todennut, että ensimmäisen persoonan kertoja joutuu todistamaan kyvykkyytensä maailman tekijänä (toisin kuin kolmannen persoonan kertoja). Kertojahahmon ominaisuudet vaikuttavat fiktiivisen maailman todentamisen funktion, siihen mitä fiktiivisessä maailmassa on. Jotta henkilökertojan väitteistä tulisi fiktiivisiä faktoja, täytyy kertojan ensinnäkin olla luotettava. Lisäksi muiden samaan maailmaan kuuluvien henkilöiden täytyy jakaa ymmärrys käsillä olevasta entiteetistä, eikä kolmannen persoonan kertojan kerronta saa olla ristiriidassa henkilökertojan kanssa. (Doležel 1998, 148–154.)

Jotta Orvon kerronta todentuisi, täytyisi muiden saman maailman henkilöiden jakaa hänen käsityksensä, tässä tapauksessa maailmanlopun tulosta ja myöhemmin esimerkiksi Toisesta Puolesta. Orvon tapauksessa todentamisen ei näillä perusteilla voi nähdä tapahtuvan. Muut saman maailman henkilöt eivät ennakoita maailmanloppua, vaikka mehiläisten katoaminen on maailmalla huomattu ja se on tuottanut tuhoa. Orvo ei myöskään keskustele mehiläisistä kenenkään kanssa ja muiden henkilöiden esiintyminen romaanin maailmassa on harvalukuista. Kerronnan todentaminen Doleželin ehdottamilla keinoin on näin ollen vaikeaa. Myös muiden henkilöiden luotettavuus ja esimerkiksi tiedolliset rajoitteet olisi huomioitava Orvon kyvykkyyttä maailman tekijänä arvioitaessa. Mehiläisten katoamisen voi nähdä olevan Orvolle oleellista, mutta se ei välttämättä kosketa niin paljoa romaanin muita henkilöitä, tai he eivät ymmärrä mehiläisten katoamisen merkitystä: ”Mainitsin pesäkadosta satunnaiselle tuttavalle tuolloin vuonna 2006. Otin asian puheeksi lähinnä keventääkseni omaa ahdistunutta mieltäni. Tuttava totesi, että onhan se ihan kamalaa, mutta eiköhän hän pystyisi jotenkuten elämään ilman hunajaa.” (EV, 11.) Siinä missä mehiläisten katoaminen tarkoittaa Orvolle pölyttäjien katoamista ja sitä kautta esimerkiksi ruokapulaa, tarkoittaa se hänen tuttavalleen vain elämistä ilman hunajaa. Koska mehiläisten merkitys pölyttäjinä on myös reaali maailmassa luonnontieteellinen fakta, voidaan päätellä, etteivät muiden Orvon maailmaan kuuluvien ihmisten ajatukset (mehiläisten katoamisen merkityksestä) ole, kuten Doležel väittää, todentamisen kannalta niin merkityksellisiä. Orvon kerrontaa on myös mahdoton verrata kolmannen persoonan kertojan ääneen sen puuttuessa romaanista. Näin ainoaksi todentamisen keinoksi jää Orvon luotettavuuden arviointi kertojana.

Kertojan luotettavuuden on katsottu olevan kiinni esimerkiksi tietämättömyydestä, epärehellisyydestä tai kognitiivisista rajoitteista (Phelan 2005, 49–53). Arvioidakseen kerronnan luotettavuutta lukijan täytyykin ottaa huomioon Orvon mieleen vaikuttavat seikat, tässä tapauksessa lapsuuden kylmän sodan traumaista ja Eeron kuoleman tuottamasta surusta johtuva mahdollinen psyykkinen tasapainottomuus. Kun nämä seikat otetaan huomioon, Orvon kerrontaan täytyy suhtautua varovaisemmin. Orvon kerronnan tulkitseminen epäluotettavaksi ei kuitenkaan täysin kata henkilökertojan luotettavuuden arviointia maailmankuvaajana. Myöskään Samuli Häggin mukaan yksilöpsykologinen arviointi ei vielä yksistään riitä, sillä epäluotettavatkin kertojat voivat luoda jonkinlaisen fiktiivisen maailman, eikä lukija voi pitää kaikkea kertojan toteamaa epätotena. (Hägg 2008, 12.) Häggin mukaan fiktiivisen maailman vähittäinen todentaminen kerronnan keinoin tarjoaa uusia kertojan luotettavuuden kuvaamisen näkökulmia: ”Kun romaanin kerronnan katsotaan synnyttävän lukijan tulkinnassa kokonaisen fiktiivisen todellisuuden osamaailmoineen, kertojan luotettavuutta voidaan tarkastella eri maailmojen välisinä suhteina ja päällekkäisyyksinä.” Kun kertojan luotettavuuden arviointi on perinteisesti perustunut antropomorfiseen tulkintaan, jossa tekstuaalisia rakenteita tarkastellaan kuin oikeita ihmisiä, fiktiivisten maailmojen yhteyksiä ja ristiriitoja tarkastelemalla voidaan täydentää tuota arviointia (Hägg 2008, 12–13). Jotta fiktiivisten maailmojen yhteyksiä ja ristiriitoja voitaisiin tarkastella, täytyy kuitenkin ensin selvittää, mikä kerronnassa kuuluu tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan ja mistä muodostuu henkilöhahmojen sisäisiä maailmoja. Jos virtuaalisen todentaminen epäonnistuu, eikä mahdollisuuksista synny fiktiivisiä faktoja, käsitetään ne kertojan yksityisiksi kuvitelmiä, uskomuksia, virheitä ja illuusioita (Dolezel 1998, 151).

Tekstuaalista aktuaalista maailmaa suhteessa Orvon kuvaukseen sodasta ja maailmanlopusta tarkastelemalla voidaan todeta, että maailmanloppu ei ainakaan tässä vaiheessa ole konkreettinen. Kuvausten suurvallat voidaan käsittää luonnoksi ja ihmiseksi, joista toinen ei nyt taivu toisen vaateisiin – esimerkiksi ihminen ei ole kunnioittanut luontoa, vaan myrkyttänyt sitä – ja nyt Orvon kuvauksen mukaan taistelu lähtee käyntiin peruuttamattomina ohjuksina, jotka johtavat maailmanloppuun. Arvioidessa kerronnan luotettavuutta täytyy kuitenkin ottaa huomioon maailmojen yhtäläisyydet: syytä Orvon huoleen on, sillä pesäkatko on tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa todellinen ilmiö ja aiheuttanut jo komplikaatioita. Edellä esitetyn perusteella Orvon kuvaus sodasta ja maailmanlopusta voidaan kuitenkin todeta yksityiseksi pelkomaailmaksi. Lisäksi Orvon kuvaukseen sodasta ja maailmanlopusta vaikuttavat myös hänen henkilökohtaiset kokemuksensa, ja maailmanloppu voidaan tulkita myös hänen henkilökohtaisen maailmansa lopuksi, psyykkiseksi romahdukseksi, joka on seurausta hänen ainoan poikansa Eeron kuolemasta ja toimeentuloa uhkaavasta mehiläisten katoamisesta. Orvon vertaus kirjaimellisesta deadlinesta viittaa täsmälliseen kuolemaan ja maailmanlopun

hetkeen, kun taas todellisuudessa mehiläisten katoamisesta johtuva muutos on hitaampi. Lukija jou-
tuukin täydentämään käsitystään Orvon luotettavuudesta myöhemmin. Myös Orvo itse kommentoi
pelkoaan yhdeksän päivän päästä: ”Yhdeksän päivää sitten pelkäsin maailmanloppua, eikä se sitten
tullutkaan – ei siinä muodossa kuin oletin.” (EV, 30.) Tämä tukee käsitystä siitä, että Orvon kuvaa-
ma maailmanloppu on nimenomaan henkilökohtainen, Eeron kuolemasta johtuva kuvallinen ilmaus,
Orvon sisäinen pelkomaailma.

Kuvaus sodasta aktivoituu kuitenkin uudelleen teoksen loppupuolella Orvon pohtiessa muuttoa Toi-
selle Puolelle: ”Ajatus Toiselle Puolelle muuttamisesta ei ole enää haave, se on pakko. Sota on tu-
lossa. Isompi kuin yksikään aiemmista.” Kun sota on aiemmin saanut merkityksensä lähinnä ihmi-
sen ja luonnon välisenä apokalyptisena tapahtumana, voidaan se nyt ymmärtää myös ruokapulasta
johtuvaksi ihmisten väliseksi sodankäynniksi. Kun ruokapula on johtanut maailmantalouden syök-
syyn ja rahan arvo on laskenut, esimerkiksi USA on yrittänyt ostaa joiltakin valtioilta maapähkinä-
sadan antamalla vastalahjaksi aseita rahan sijaan, koska rahalla ei ole arvoa. Sodan uhasta on siis
saatu merkkejä myös tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa. Tällöin on kuitenkin kyse ihmisten
välisestä sodasta, ei luonnon ja ihmisen välisestä, mistä Orvon pelkomaailma antaa viitteitä. Luon-
non ja ihmisen välisen sodan voi nähdä rinnastuvan Orvon henkilökohtaiseen traumaan. Lisäksi on
huomioitava, kuinka se saa merkityksensä myyttisestä ja kulttuurisesta aineksesta, aiemmin kuvaa-
mistani kalevalaisesta myytistä ja kristillisestä myyttiaineksesta, johon seuraavaksi paneudun.

Romaanin nimi ”Enkelten verta” viittaa sodankäyntiin: tällä kertaa kuitenkin apokalyptiseen sotaan,
jossa on raamatullisia piirteitä. Nimen yksi merkitys on enkelten kärsimyksen, vereen viittaava.
Vaikka romaanin merkinnöissä ”enkelten verta” sanapariin viitataan vain merkityksessä enkelten
vertainen (mehiläisistä), kantaa se mukanaan myös merkitystä enkelten verenä, jolloin enkelit kuva-
taan haavoittuvaisina. Enkelit määrittyvät romaanissa lähinnä mehiläisiksi, esimerkiksi Orvo laitta-
essaan Eeron suuhun mehiläisen pääsylipuksi toiselle puolen ajattelee antaneensa tälle oppaan, ”en-
kelin, joka kotihin vie”. Veri taas voidaan ajatella luonnon kärsimykseksi. Mehiläisten on ajateltu
olevan verettömiä, joten veren yhdistäminen mehiläisiin voidaan tulkita myös niiden inhimillistämi-
seen, mikä tekee niiden kohtelusta yhä raadollisempaa. *Raamatussa* enkelit toimivat portinvartijoi-
na, jotka vartioivat paratiisia: ”Hän karkotti ihmisen ja asetti Eedenin puutarhan itäpuolelle kerubit
ja salamoivan, leimuavan miekan vartioimaan elämän puulle vievää tietä.” (1. Moos. 3:24). Romaa-
nissa mehiläisillä voidaan ajatella olevan samanlainen tehtävä, sillä vain niiden avulla voi päästä
Toiselle Puolelle. Lisäksi mehiläisten voidaan ajatella edustavan samanlaisia sotajoukkoja kuin en-

kelit *Raamatussa* edustavat. Tähän viittaavat myös aiemmin käsittelemäni mehiläisten myyttiset merkitykset. *Raamatun* Ilmestyskirjassa enkeleiden tehtävänä on surmata osa ihmiskunnasta:

Kuudes enkeli puhalsi torveensa. Silloin kuulin, kuinka Jumalan edessä olevan kultaisen alttarin sarvista tuli ääni, joka sanoi kuudennelle torveaan soittaneelle enkelille: ”Päästä irti ne neljä enkeliä, jotka ovat kahleissa suuren Eufratvirran rannalla”. Niin päästettiin irti nämä neljä enkeliä, jotka olivat valmiina tätä tuntia, päivää, kuukautta ja vuotta varten: niiden oli määrä surmata kolmannes ihmiskunnasta. (Ilm. 9: 13–15.)

Yhtä selkeää, taivaallista käskyä mehiläisten ei silti voi nähdä romaanissa noudattavan, vaikka niiden katoamisen voi nähdä johtavan apokalypsiin. *Raamatussa* myös mehiläiset saavat enkelten kaltaisen, sotaisan merkityksen vertautuessaan yleiseen tuhoon tai kimppuun hyökkääviin vihollisiin (Jes. 7, Ps. 118). Kun romaanissa mehiläiset saavat samanlaisia, kulttuurista merkityksiä, ne kuvataan aktiivisina vaikuttajina, joilla on oma tahto ja tahto nimenomaan tuhota ja käydä sotaa ihmisen kanssa. Ne eivät siis toimi Jumalan sotajoukkoina, vaan osana luontoa ja aktiivisina subjekteina ekosysteemissään. Kun apokalypsi on *Raamatussa* rangaistus Jumalan hylkäämisestä, romaanissa *Enkelten verta* se on seurausta luonnon tuhoamisesta.

Lynn White Jr. on kritisoinut kristinuskoa siitä, että se asettaa ihmisen ja luonnon vastakkain ja lisäksi uskottelee olevan Jumalan tahto, että ihminen käyttää luonnon saavutukset omaksi hyväkseen. Hänen mukaansa ekologinen kriisi kasvaa, ellei kristillinen käsitys siitä, ettei luonnolla ole muuta olemassaolon syytä kuin palvella ihmistä, muutu. Garrard on kuitenkin huomionut *Raamatun* apokalypsin eron suhteessa ympäristötekstien apokalypsiin: *Raamatussa* hyvä ja paha rakentuvat suhteessa Jumalaan, kun taas ympäristötekstissä suhteessa ympäristön hyvinvointiin. Garrard myös huomauttaa ympäristön tuhon olevan ympäristöllisessä apokalypsissa peruuttamaton, kun taas kristillisessä apokalypsissa toteutuu uusi valtakunta. (Garrard 2005, 86–107.) Pohdittaessa kohderomaanien tekstuaalista aktuaalista maailmaa on perusteltua olettaa, että juuri luonnon hyötykäyttö on johtanut apokalypsiin. Orvon tarjoamat selitykset esimerkiksi mehiläisten sairastumisesta eivät aktualisoidu. Apokalypsi siis näyttäytyy rangaistuksena ihmisen toimista luontoa hyväksikäyttäen ja riistäen. Vaikka teoksessa esiintyy kristillistä symboliikkaa ja mehiläiset esitetään raamatullisina sotajoukkoina, jotka toteuttavat apokalypsin, apokalypsi ei silti toteudu Jumalan tahdosta tai ihmisen syntisyydestä suhteessa Jumalan käskyihin. Romaanin voi nähdä sitovan kristillisen symboliikan osaksi ympäristötietoista sanomaa apokalypsista. Teoksen luonto ei ole jumalallinen, vaan pikemminkin itsevaltiainen vailla sitä ylittävää voimaa. Toiseksi täytyy muistaa, että mehiläisten katoaminen sidotaan tekstissä juuri ihmisten toimiin ja mehiläisten orjuutukseen, jotka esitetään syiksi luonnon sotatoimille. Näin ollen ihminen on myös itse vastuussa omasta tuhostaan. Garrardin väit-

teeseen luonnon lopullisesta tuhosta ja tuhon peruuttamattomuudesta *Enkelten verta* tekee poikkeuksen: siinä esitetään uusi luonto fantastisia piirteitä saavan Toisen Puolen nimissä.

Myös *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa lopun aikojen tulkinta on sidoksissa sotaan, mutta ei niinkään kylmän sodan tematiikkaan, vaan juuri raamatulliseen apokalypsiin. Mikaelin nimi ja kutsuma nimi Enkeli sitoo Mikaelin vahvasti osaksi raamatullisia merkityksiä ja enkelisymboliikkaa. Mikaelin nimiviittaa *Raamatun* arkkienkeli Mikaeliin, joka johtaa enkeleiden sotajoukkoja ja taistelee saatanan kätyreitä vastaan Johanneksen ilmestyskirjassa. (Myös Heinonen, 20 ja Piippo 2011, 36–37.) Mikael -nimen enkelikytköksiin viittaa Ecke:

Ja viimeisenä päivänä sinä johdat ylösnousemusta trumpettisignaalilla, otat sotilaalliseen komentoon enkelijoukkosi ja lyöt saatanan kätyreineen viimeisessä ratkaisevassa taistelussa. - ja minä haluan että sinä lävistät minut palavalla miekallasi, Mikael, niin helvetin naiivilta kuin tämä kuulostaakin, minä haluan sinun hehkuvan pertuskasi. (EPEV, 164.)

Piippo ehdottaa, että peikot olisivat uusia ihmisiä, joiden pyynnöt arkkienkelin merkityksen saava Mikael toimittaa Jumalalle, ja toisaalta langenneet enkelit, saatanan kätyrit, olisivat urbaaneja ihmisiä, jotka ovat vetäneet hierarkkisen rajan ihmisen ja luonnon välille. (Piippo 2011, 36–37.) Asettuessaan nimenomaan peikkojen puolelle ensin kiintymyksessään Pessiin ja sitten paetessaan metsään Mikael tosiaan asettuu peikkojoukkojen puolelle, jotka romaanissa ovat aseistettuja ja taistelevat parempien elinolojen tai jopa inhimillisemmän elämän puolesta. Mikael ei kuitenkaan määriy johdajaksi kuin suhteessaan Pessiin; metsässä alpha-uroksen asema menetetään täysikasvuiselle peikolle. Näin ollen Mikael ei välttämättä määriy peikkoarmeijan sotilaalliseksi johtajaksi tulevaisuudessa, vaikka hänen nimensä luo käsityksen lopun aikojen taistelusta ja uudesta ajasta.

On myös huomattava, että katkelmassa on kyse nimenomaan Ecken mielensisäisestä maailmasta, eikä Ecke niinkään viittaa ihmisen ja luonnon väliseen sotaan vaan ennemminkin suhteeseensa Mikaeliin. Katkelmassa Ecke toivoo Mikaelin lävistävän itsensä palavalla miekalla, joka tässä saa sekä sotilaallisen merkityksen että seksuaalisen fallossymbolin merkityksen. Myös sana pertuska viittaa sotaan merkityksessään sotakirves. Ecken sanat voidaan kuitenkin tulkita lähinnä rakkauden sotaan viittaavaksi: Ecke haluaa Mikaelin enkelimäisen loiston itselleen, ei kenellekään muulle. Ihmisen ja peikkojen välinen sota tai konflikti on osa tekstuaalisen aktuaalisen maailman ja ihmisten mielensisäisten maailmojen välistä asettelua. Esimerkiksi fiktiivinen Aamulehden uutinen ”Peikot ja pysymiehet hippasilla Pulesjärvellä” esittää, että miehiin ampuma-aseellaan osunut mystinen ampuja olisi puolustanut miehiä peikolta:

- - Asumukset olivat houkuttelleet myös eläimiä, sillä miesten avatessa ovea rynnisti heitä vastaan yhdestä mökistä suurikokoinen peikkoyksilö. Kun toinen miehistä koetti tähdätä uhkaavasti käyttäytyvää eläintä haulikolla, ammuttiin lähimetsästä kaksi laukausta. Toinen laukaus

osui haulikkomiestä hartiaan ja toinen naarmutti hänen seuralaisensa pohjetta. Tuntemattomaksi jäänyt, ilmeisesti peikkoa tähdännyt ampuja käytti todennäköisesti suurikaliiberista metsästys- tai sotilasasetta. (EPEV, 210.)

Uutistekstissä asetetaan varmaksi havainto vain mökistä rynnistävästä peikkoyksilöstä. Kun peikkoa uhattiin aseella, joku tuntematon ampui miehiä kohti. Tekstissä tämä on tulkittu miesten puolustamiseksi, mikä sotii tekstuaalisen aktuaalisen maailman havaintoja vastaan: miehiä ammuttiin, ei peikkoa. Lukijan saadessa tietoja peikkojen viisaudesta ja etenkin romaanin lopussa, kun Mikael metsässä kohtaa asetta kantavan täysikasvuisen peikon, osoittautuu uutistekstin arvio ampujan miehiä puolustavasta tarkoituksesta todennäköisesti vääräksi. Kun saadaan tieto siitä, että peikot osavat käyttää asetta, sekä uutistekstissä kuvattu ampumakohtaus että Mikaelin veljen selvittämätön kuolema saavat uuden mahdollisen merkityksen: peikot ampuvat ihmisiä. Uutistekstin perusteella näyttäisi siltä, että peikot ampuvat puolustakseen omaa lajiaan. Niinpä kysymys siitä, ketkä piirtyvät lopun aikojen uusiksi ihmisiksi, ei välttämättä saa vastausta peikoista. Peikot voivat olla nuo raamatulliset sotajoukot, mutta niiden rinnalla selviytynevät ne, jotka elävät sopusoinnussa luonnon kanssa, kuten Mikael.

Toisessa luvussa viittasin peikkojen kristilliseen kulttuuriin liittyvään paholaismerkitykseen. Käsitys peikosta paholaisena luo niiden enkeleiden sotajoukko -merkitykselle vastakohdan. Peikot edustavat enkeleinä uutta järjestystä, jossa peikot elävät ihmisten rinnalla ja tasavertaisina. Ne ovat kuitenkin ”mustia enkeleitä”, kuten Tohtori Spiderman Pessiä kutsuu. (EPEV, 196.) Ne edustavat yötä ja pimeää aikakautta ihmisille, mutta pelastusta luonnolle. Kristilliseen apokalypsiin sidottuna uuden ajan alkaminen ihmisen ja luonnon tasavertaisena aikakautena osoittaa sen oikeutuksen samalla lailla kuin hierarkkisen luontokäsityksen on tulkittu olevan *Raamatussa* oikeutettu. Kun peikot tulkitaan enkelimäisiksi sotajoukoiksi, saatanan kätyrit ja pedot saavat luontoa tuhoavan ihmisen merkityksen.

Mari Heinonen on analysoinut Ecken nimen viittaavan *Raamatun* Johanneksen evankeliumiin, jossa Pilatus osoittaa ruoskittua Jeesusta sanoen ”Ecce homo, katso ihmistä”! Heinonen myös ottaa esille Sinisalon oman näkökulman, jonka mukaan Ecke kokee jeesusmaisen kohtalon: tarkoittaa hyvää, mutta tulee tapetuksi. Näkemyksen mukaan Ecken nimi huutaa katsomaan ihmistä, vaikka Mikael katsoo peikkoa. (Heinonen 2003, 22.) Kun tätä tarkastellaan *Raamatun* hierarkkista luontokäsitystä vasten, Ecken kohtalo ja nimeen liittyvä merkitys kehottaa kiinnittämään huomion ihmisen tapetuksi tulemiseen, ei urbaaniin ympäristöön suljetun, villin ja lajinominaista käyttäytymistä toteuttavan peikon näkökulmaan. Ecken nimi ikään kuin arvottaa ihmisen eläimen yläpuolelle. Huolimatta Heinosen esiintuomasta Sinisalon itsensä näkökulmasta Eckeen ei romaanissa liity muita messiaanisia

piirteitä niin kuin *Enkelten verta* -romaanissa Eeroon liittyy. Ecken nimen voi katsoa viittaavan myös tuleviin tapahtumiin, ihmiskunnan kohtaloon peikkojen vallatessa urbaania ympäristöä.

Raamatussa apokalypsin ja sen jälkeisen uuden ajan käynnistää Jumalan pojan ylösnousemus. *Enkelten verta* romaanissa Orvon poika Eero saa messiaanisia merkityksiä ja aloittaa uuden ajan ylösnousemuksensa kautta, mutta vertautuu myös mehiläisten kautta enkelisymboliikkaan. Orvo viittaa Eeroon enkelinä kuvitellessaan Eeron Toiselle Puolen:

Mutta jonakin päivänä, ehkä juuri tänään, Eero tulee metsän laidasta ilmaa kuunnellen kuin eläin, ja kiertelee astiaa kuin hyönteinen suloista kukkaa. Uteliaisuuttaan hän nostaa uurnan kannen ja nuuhkii, kenties muistelee. Tomumajani, hän saattaa sanoa itseksensä, jos hän vielä puhuu – sitä kieltä, mikä joskus meidät yhdisti. Voi miten onkaan ihana kuolemattomuuden tuoksu. Hän on nyt yksi heistä. Siivilleen noussut. (EV, 233.)

Orvon mukaan Eero on siivilleen noussut, kuolematon olento. Eero vertautuu lainauksessa hyönteisiin, luultavasti kukkaa kiertävään mehiläiseen, joka myös on siivellinen olento. Tulkintaa enkelinä tukee kuitenkin hänen kykynsä nostaa uurnan kansi, mahdollinen kyky puhua ja Orvon kommentti ”Hän on nyt yksi heistä.” Eero saakin lainauksessa enkelin merkityksen kuolleena ja täten enkeliksi muuttuneena lapsena. Samalla Eeron merkitys enkelinä sekoittuu mehiläisiin kuolemattomina ja enkelin vertaisina olentoina.

Orvo myös kirjoittaa Eeron blogiin tekstin mehiläisistä tarkoituksenaan luoda Eerosta messiaskultti verraten tätä kuolemattomiin mehiläisiin:

*Me luulemme olevamme enkelten verta. Verta, vertaisia. Ylempiä kuin muut luontokappaleet. Mutta jos jossakin lajissa on enkelten verta, sitä on mehiläisissä. Mehiläisten viisaus on superorganismin viisautta. En minäkään sure yksittäisiä kuolleita solujani, jotka joka päivä hie-
routuvat irti ihostani - - Tärkeämpää on se, että organismi säilyy, kokonaisuus. Pesä, heimo, kansakunta. Ekosysteemi. Yksilön on uhrauduttava, jotta maailmat pysyisivät pystyssä. (EV, 266.)*

Orvon kirjoituksessa mehiläiset piirtyvät enkelten vertaisiksi viisauudessaan siinä, että mehiläisyksilö uhrautuu mehiläisyhdyskunnan säilymisen vuoksi. Eeron vertautuessa mehiläisiin Eeron kuolemasta kasvaa messiaskuolema; uhrautuminen ekosysteemin vuoksi. Orvon tekstissä merkityksellistä on myös viittaus maailmoihin, ei maailmaan yksittäisenä, vaan maailmoihin monikoissa. Eeron kuoleman voidaan siis ajatella olevan Orvon mielessä uhrautuminen paitsi tekstuaalisen aktuaalisen maailman, myös Toisen Puolen vuoksi. Eero siis sitoutuu vertautuessaan kuolemattomiin mehiläisiin ylösnousemukseen ja Messiaseen, mutta mehiläiset enkeleihin kyvyssään uhrautua yhdyskuntansa puolesta.

Huolimatta Eeron Messias-merkityksestä hän henkilöahmona ei suhtaudu kristinuskoon myönteisesti. Eero kommentoi blogissaan *Raamatusta* lähtöisin olevia käsityksiä ihmisen ja luonnon suhteesta. *Raamatun* käskyjen noudattaminen ei ole tekstin mukaan ollut ihmiselle eikä koko ekosysteemille hyväksi. (EV, 264.) Myöhemmin tekstissään hän kommentoi myös oppia kuolemanjälkeisestä elämästä, joka on ”tehokas tekosyy olla tekemättä nykyisyydelle mitään. (EV, 264.)” Samankaltainen suhtautuminen kristinuskon vaikutuksesta luontosuhteeseen on *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin Tohtori Spidermanilla, joka toteaa juutalais-kristillisen etiikan vieneen ihmisen kauaksi yhteydestä luontoon, kieltäneen eläinten palvomisen jumalina ja laittaneen muutkin lajien väliset yhteydet poikki ”lajien välistä seksiä myöten” (EPEV, 218). Tällöin kristinuskon asetetaan vastakkaiseksi sitä edeltäneille luonnonuskoille, jotka asettivat palvottavan eläimen ihmistä ylemmäksi. Myös Tohtori Spidermanin huomio siitä, että vasta juutalais-kristillinen etiikka asetti lajien välisen seksin syntiseksi valottaa sitä, miksi Tohtori Spiderman ei yhtälailla paheksu Mikaelin suhtautumista Pessiin kuin esimerkiksi Martes. Ihmisen ja eläimen välinen seksi nähdään tässä tasa-arvoistavana, ei alistavana tekona.

Eero ei tuo kristinuskon luontokäsityksen rinnalle luonnonuskon aineksia, mutta hänen kritisoimansa *Raamatun* viesti asettuu vastakkaiseksi Orvon kokemukselle siitä, että mehiläisten kykyjä avaava mytologia ja vanhat uskomukset sisältävät enemmän tietoa kuin nykytiede. Huolimatta Eeron *Raamatun* oppien vastaisuudesta hänen roolinsa blogin ylläpitäjänä luo hänestä kuvan heikompiosaisten eläinten puolustajana, eläinten oikeuksien saarnaajana. Vaikka hänen puheensa ei ole raamatullista, sen voi nähdä täyttävän Jeesuksen saarnalle ominaisia tavoitteita: heikompiosaisten puolustuksen ja rakkauden tavoitteita. Muut EVKAlaiset muodostuvat Eeron opetuslapsiksi, jotka jatkavat hänen työtään.

Eeron kuolemanhetki Orvon tajunnassa saa joulun, Jeesuksen syntymäpäivän, merkityksen: ”Toivonajan tuotantolaitosten luona välähtelee sinistä valoa, räikeät välkähdykset ovat kuin hetkeksi hulluiksi tulleet jouluvalot keskellä elokuista iltaa - -.” (EV, 15.) Orvon näkemät välkähdykset ovat hälytysajoneuvon valoja, mutta mielessään hän yhdistää ne jouluvaloiksi. Kun joulu perinteisesti on ilon juhla, jouluvalojen yhdistäminen Eeron kuolemaan on outoudessaan väistämättä merkityksellistä: uusi Kristus on syntynyt. Messiaanisenä merkinä Eerosta voidaan pitää myös hänen ylösnousemustaan Toisella Puolella.

Suojellakseen Toista Puolta ihmisiltä Orvo päättää sulkea yhteyden Toiselle Puolelle polttamalla rakennuksen aukon ympäriltä huolimatta siitä, että ei enää saa yhteyttä Eeroon. Pohtiessaan Eeron tulevaisuutta Orvo luo toive- tai pelkomaailman, joka toteuttaa Luomiskertomuksen kaavaa:

Ehkä Eeron tuonpuoleiseen avautuu toinen ovi, joskus, jossakin. Ehkä Eero lähtee tutkimaan maailmaansa ja jonakin päivänä haistaa nuotion tuoksun, ja siellä, kaatuneen rungon päällä, istuu hänen ikäisensä tyttö ja syö kourastaan mustikoita. Ehkä kaikki alkaa taas kerran alusta. Suljen silmäni, sillä en tiedä onko ajatus lohdullinen vai aivan sietämätön. (EV, 272.)

Orvon kuvitteellisessa maailmassa Eero tapaa tytön, jonka kanssa hän voi perustaa perheen. Orvo kuvittelee Eeron näin ollen eräänlaiseksi kantaisäksi. Sanat ”Ehkä kaikki alkaa taas kerran alusta” viittaa alkuun, jossa ihmiskunta alkaa taas lisääntyä. *Raamatussa* kantaihmiset ovat Aatami ja Eeva, jotka elävät paratiisissa. Myös Toinen Puoli on paratiisi, jossa elämä voi alkaa alusta. Orvon toive-maailma koostuu tästä lohdusta: kuvitelmasta, että Eero ei ole lopullisesti yksin ja että hänen sukunsa ja ihmissuku ylipäänsä voi jatkua tekstuaalisen aktuaalisen maailman apokalypsista huolimatta. Pelkomaailma taas koostuu huolesta siitä, että ”kaikki” alkaa taas alusta. Tuohon kaikkeen sisältyy pelko siitä, että ihminen toistaa virheensä ja tuhoaa luonnon ympäriltään käyttämällä sitä kaihtamatta hyväkseen.

Edellä viittasin *Raamatun* apokalypsiin Mikaelin nimen yhteydessä. Ajatus apokalypsista on sidoksissa myös käsitykseen peikosta paholaisen ruumiillistumana. Mari Heinonen esittelee peikkoon liittyvää kirjallista perinnettä ja romaanissa esiintyvää mytologiaa ja toteaa näiden vaikuttavan lukijan mielikuvaan peikosta pahana, outona ja pelottavana. (Mt., 36–38.) Heinonen on ottanut esille peikon ilmenemisen kristinuskossa ja *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin katkelmat Tammelan kirkkoherran Laurentius Petrin saarnasta ja Agricolan psalttarin suomennoksen esipuheesta (mt, 40.) Niissä varoitetaan kääntymästä pakanallisten olentojen puoleen. Vaikka Heinonen käsittelee peikkoa pahana, hän ei juuri syvenny tulkintaan peikosta pirun kaltaisena, paholaisena, mihin hänen esille ottamansa katkelma kuitenkin antaa viitteitä (Heinonen 2003, 38–39):

- Samassa merkityksessä puhutaan Karjalassa metsän väestä Hiiden väkenä ja Hiisi on saanut Manalan voimia edustavan paholaisen merkityksen. Hiitolan pitäjässä ovat metsäiset Hiiden mäet (Hiijje miät), joissa pahojen hiisien kerrottiin asuvan. Myös karjalan kielen lyydäläismurteissa metsh (metsä) tarkoittaa paholaista. (EPEV, 24–25.)

Katkelmassa kuvataan, kuinka peikkoon verrannollinen hiisi on kantanut merkitystä ”paholainen” Karjalan murteissa. Marianne Seppä sen sijaan on ottanut huomioon peikkojen satanalliset ja demoniset ominaisuudet. Hänen mukaansa (demonisoitu) tapa kuvata peikkoja kielii siitä, että peikot kuvastavat valtakulttuurin kannalta jotakin uhkaavaa ja torjuttavaa (Seppä 2004, 52). Myös myyttejä tarkastelemalla voidaan todeta peikkojen demonisoinnin kuvastavan niiden suhdetta valtakulttuuriin, etenkin ihmiseen. Demoninen peikko on myyttien mukaan rangaistus, seurausta ihmisen toiminnasta. Tämä asettaa myös ihmisen itsensä osalliseksi pahuutta. Kaikissa myyteissä ihmisen osallisuuteen peikon olemassaoloon ei oteta kantaa, vaan peikko on Manalan synnyttämä ja lähettämä

vitsaus ihmisille. Suhde valtakulttuuriin – tai ihmisiin ylipäänsä – on silti nähtävissä: myytin näkökulma korostaa, että peikot ovat olemassa ihmisten kiusana.

Romaanissa peikon merkitys paholaisena esiintyy suoranaisesti Tornionjokilaakson ja Kittilän paholaislahkoista kertovassa tekstissä, jossa viitataan Lars Levi Laestadiuksen saarnaan:

Niin te kaikki voitte kuvitella, kuinka jok'ikinen suoritettu synninteko on kuin siemen joka putoaa maahan, ja kuinka se maasta imemällänsä pimeällä voimalla kasvaa ja kukoistaa, kunnes se on elävä saatana. Oikea elävä metsänperkele on meidän keskuuteemme asetettu, jotta muistaisimme rikkomuksemme emmekä niitä enää useampia siittäisi. Elävän saatanan on Kaikkivaltias ja Jumala meidän keskuuteemme asettanut, ja sen tehtävä on, ihmisen pahuuden todeksi tultua, sen ruumiillistumana ilmestyä korvesta helvetin näkynä jokaisen syntiä tehneen tielle. (EPEV, 188–189)

Saarnasta välittyy peikon merkitys Jumalan asettamana rangaistuksena syntiä tehneille. Tässä peikon alkuperä on jumalallinen ja sitä verrataan näkyyn helvetistä. Peikko petoeläimenä ja pahuuden kuvana onkin luokiteltavissa myyttien demoniseen kuvastoon. Northop Fryen mukaan myyttien demoniseen kuvastoon kuuluvat petoeläimet ja hirviöt, kuten sudet, korppikotkat ja lohikäärmeet (Frye 1971, 149). Fryen mukaan myös homoseksuaalisuus ja demonisen eroottisen suhteen intohimon turhauttavuus ovat osa demonista kuvastoa (Mt., 149). Fryen ajatus homoseksuaalisuuden demonisuudesta on kuitenkin aikaansa sidottu: nykylukijan silmissä homoseksuaalisuus ei sinänsä ole demonista, mutta lajienvälinen eroottisuus ja Mikaeliin sidottu pedofiliaoletus oikeuttavat suhteen demonisointiin. Lisäksi Mikaelin suhde Pessiin voidaan ajatella liittona paholaiseen, mihin kristinuskon sävyttämät viitteet peikosta eläindemonina, paholaisena, metsänperkelenä ja elävänä saatana oikeuttavat.

Saariluoman mukaan juuri kristillinen kulttuuri yhdistää myyttisen Pahan eli demonisen ja seksuaalisuuden toisiinsa (Saariluoma 2000, 45). Romaanissa peikon demonisointi liittyykin kristilliseen kuvastoon. Peikon alkuperää ilmentävissä romaanin sisältämissä myyteissä peikko (niin kuin paholainenkin) on Jumalan luoma. Kun peikko samalla edustaa luontoa, on myös teoksen luonto Jumalan tahdolle alistainen. Näin ollen voitaisiin tulkita, että peikon aiheuttamat tapahtumat ovat Jumalan tahdosta toteutuneita – luonto toimii siis romaanin myyteissä Jumalan palvelijana. Näin ollen Jumala olisi kääntänyt luonnon ihmistä vastaan rangaistukseksi esimerkiksi siitä, että ihminen on kaihtamatta käyttänyt luontoa hyväkseen.

Pessiin liittyvä tulisymboliikka, jota käsittelin luvussa 2.2., voidaan lukea lopun aikojen symbolina, merkkinä apokalypsista. Maailman loppuminen tulipaloon, josta ”hyvät” jotenkin selviävät, on arkityyppinen myytti, joka on samankaltainen kuin vedenpaisumusmyytit: maailmanpalo ei merkitse maan lopullista tuhoutumista, vaan ainoastaan sen uudelleen asuttamista pyhimyksille ja marttyy-

reille (Joutsivuo 1999, 94, 99). Pessin silmien palo voidaan täten lukea Mikaelin pelastukseksi tai tuhoksi: rakkaus Pessiin on oikeanlaista ja tasavertaista suhtautumista peikkoon ja luontoon ja johdtaa täten pelastukseen, tai rakkaus Pessiin on syntinen ja paholaisen palvontaan verrattava teko. *Raamatun* Ilmestyskirjassa enkeli ilmoittaa: ”Se, joka kumartaa petoa ja sen kuvaa ja ottaa otsaansa tai käteensä sen merkin, joutuu yhtä lailla juomaan Jumalan vihan viiniä, joka laimentamattomana on kaadettu Jumalan vihan maljaan. Häntä kidutetaan tulella ja rikin katkussa pyhien enkelien ja Karitsan edessä.” (Ilm. 14: 9–10.) Peikkoihin liittyvä, myyttien kautta määrittyvä paholaissymboliikka ja peikon merkitys ”petona”, ei pelkästään petoeläimenä, yhdistääkin peikon tällaiseen kadotuksen tuleen. Tämä merkitys on kuitenkin nimenomaan kulttuurinen ja uskomuksiin sidottu ja siinä ristiriidassa teoksessa aktualisoituvien tapahtumien kanssa. Vaikka Mikaelin voi tulkita tuntevan jonkinlaista kadotuksen poltetta suhteessaan Pessiin, sen voidaan tulkita olevan nimenomaan seksuaaliseen haluun, ei ihmisen ja peikon väliseen kanssakäymiseen ylipäättään, kytketty. Niinpä myöskään apokalypsi ei välttämättä ole seurausta luonnon tuhosta, vaan Karkulehdon (2007, 123) mainitseman porttiteorian mukaista kehitystä, jolloin Mikaelin ja Pessin suhde asetetaan syntiseksi paitsi lajienvälisen rakkauden myös homoseksuaalisuuden vuoksi.

Yrjö Hailan mukaan luonnon tuhossa on kyse nimenomaan inhimillisestä näkökulmasta tapahtuvasta merkittävästä peruuttamattomasta muutoksesta, eikä varsinaista luonnon täystuhoa ole, koska luonto voi tuhoutua vain jostakin näkökulmasta. Luonnon merkitys on sosiaalisesta ryhmästä riippuvainen: luonnon tietyille aineksille annetaan tietynlainen rooli, joka muuttuu ajasta ja kertojasta riippuen. (Haila 1999, 255, 257.) Kun jumalallisesta järjestyksestä ei enää voitu uskottavasti etsiä inhimillisen olemassaolon takuita yhteiskunnan maallistuttua, alettiin niitä etsiä luonnosta ja luonnosta tuli inhimillisen olemassaolon turvaava alkukoti. John Passmoren mukaan ajatuksessa on kuitenkin ristiriita, sillä luonto ei välitä inhimillisestä olemassaolosta, vaan on sen suhteen välinpitämätön, ”outo”. (Mt., 264.) Molemmille kohderomaaneilleni ominaista on se, että luonnon tuhoa kuvataan juuri inhimillisestä näkökulmasta. Sitä tarkastellaan katastrofina, joka tapahtuu ihmiselle, vaikka tuho tapahtuu ensisijaisesti luonnossa. Luonto asettuu toisaalta inhimillisen olemassaolon turvaksi Mikaelin paetessa luontoon ja peikkojen rinnalle ja esimerkiksi Toisen Puolen mahdollisuutena olla uusi alkukoti (jonka portit toisaalta suljetaan ihmisen pahuuden takia.) Siinä missä luonnon tuho kuvataan inhimillisestä näkökulmasta, ei luonto kuitenkaan asetu ihmisen puolelle, vaan ihmistä vastaan. Kummassakaan romaanissa ei kyse ole luonnon totaalista tuhosta, vaan ihmislajin taantumisesta ja luonnon noususta uuteen kukoistukseen, johon ihminen ei kuulu tai kuuluu vain rajatuin osin.

3.3 Toinen Puoli harhana ja osana tekstuaalista aktuaalista maailmaa

Kun edellisessä alaluvussa tarkastelin Orvon pelkomaailmaa ja apokalyptisia ulottuvuuksia suhteessa kerronnan luotettavuuteen, on nyt syytä tarkastella paratiisimaisen Toisen Puolen suhteutumista tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan. Lukijan suhtautumista Orvon luotettavuuteen horjuttaa nimittäin myös Orvon oma suhtautuminen havaintoihinsa Toisesta Puolesta. Esimerkiksi kun Orvo löytää luhdistaan aukon Toiselle Puolen, toteaa hän ”- - enkä usko silmiäni, vaikka seison siitä metrin päässä.” (EV, 38.)

Orvo vertaa avautuvaa näkymää myös uneksi ja posttraumaattisesta stressistä johtuvaksi harhaksi. Ryanin mukaan fantasiamaailmat ovat kokonaisia universumeja, joihin on pääsy fiktiivisten hahmojen kautta uudelleen keskittämällä: kun kokija uskoo kokemiensa tapahtumien todellisuuteen, fantastinen maailma ottaa tekstuaalisen aktuaalisen maailman paikan. (Ryan 1991, 119.) Ryan erottaa fantasiauniversumit muista kategorioistaan, koska kuvittelemalla tai hallusinoimalla siirrytään nyt itsenäiseen systeemiin, fiktiiviseen maailmaan upotettuun toiseen maailmaan. Romaanissa Orvo kuitenkin epäilee omaa luotettavuuttaan, eikä aluksi usko Toisen Puolen olemassaoloon. Hän yhdistää näkynsä Eeron kuolemaan ja sitä edeltäneisiin tapahtumiin ja analysoi aivojensa jollakin lailla yhdistäneen asiat toisiinsa. (EV, 48.) Tämä tarjoaa myös lukijalle yhdenlaisen selitysmallin, johon tukeutua. Orvon epäuskoisuus aukkoon kuitenkin luo epäilyksen Toisesta Puolesta mielensisäisenä, ei tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan kuuluvana. Aukon löytämisen hetki kytkeytyy Eeron kuolemaan ja on näin ollen harha. Orvon epäröinti myös korostaa fantasiauniversumin fantastisuutta, sen outoutta suhteessa tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan. Vaikka Orvon epäluotettavuutta voidaan perustella hänen psyykkisellä tasapainottomuudellaan, Orvon oma luotettavuuden kyseenalaistuksensa ei välttämättä välity lukijalle epäluotettavuutena, vaan myös korostaa fantasiakirjallisuudelle tyypillisesti avautuneen maailman yllätyksellisyyttä.

Orvon voi epäröinnistä huolimatta nähdä hiljalleen hyväksyvän Toisen Puolen maailmana ja jopa tykättyvään siihen. Jos Toinen Puoli tulkitaan Orvon mielensisäiseksi fantasiauniversumiksi, tämän voidaan ajatella kuvaavan Ryanin uudelleenkeskittämistä; Orvo hyväksyy hiljalleen Toisen Puolen todellisenä ja uskoo siihen.

Haluaisin laskeutua tikkaat uudelleen alas ja tutkia Toista Puolta hieman tarkemmin, mutta arastelen. En enää varmaan hätkähtäisi vieraita ääniä, sillä olen nyt hyvin utelias ja jollain lailla luotan tuohon lämpimään pimeyteen. Mutta aukko voi kenties milloin tahansa sulkeutua jonkin sellaisen lainalaisuuden voimasta, mihin minulla ei ole mitään vaikutusvaltaa (kuten omien oikullisten aivojeni suhteen – jos aukko on kekseliäs hallusinaatio, vekkulit aivoni saattaisivat hyvinkin päättää vangita minut lopuksi ikääni irti tutusta maailmasta). (EV, 88.)

Katkelmassa Orvo kuvaa tunteitaan Toista Puolta kohtaan. Orvo on ihastellut maailmaa siellä käydessään: ”En voi estää kyyneleitä, sillä tämä maailma on vailla kaupunkien ja asutuksen hajavaloa; katson tähtitaivasta kuin asuisin muinaisen Neandertalin laakson suomalaisessa vastineessa.” (EV, 87.) Toinen Puoli tarjoaakin vastakohdan maailmanlopun uhkaamalle maailmalle, paratiisin maan päälle. Orvo epäilee itsekin Toisen Puolen ja sinne johtavan aukon todellisuutta, mikä saa lukijan epäilemään, onko kyseessä vain Orvon psyykkinen pakokeino, hallusinaatio paremmasta paikasta. Sen lisäksi, että lainaus kuvastaa Orvon kokemaa fantasiauniversumia, välittyy siitä muitakin mahdollisia maailmoja. Ensinnäkin se kuvastaa Orvon toivemaailmaa. Orvo haluaisi tutkia Toista Puolta tarkemmin, mutta ei sitä vielä tee. Orvo esittää myös uskomuksen itsestään ja suhteestaan fantasiauniversumiin: jos hän menisi uudelleen Toiselle Puolelle, hän ei enää hätkähtäisi. Siinä missä Ryan määrittelee tieto- ja uskomusmaailmat kattamaan oletuksia ja tulkintoja, joita henkilö tai kertoja tekee toisen olennon sanoista, äänensävyistä tai kehonkielestä (mt., 114–116), Orvon voi nähdä tulkitsevan omaa tulevaa toimintaansa tunteidensa avulla. Toisaalta Orvon ajatuksia määrittää epätietoisuus aukon toiminnasta ja hän esittää ajatuksen, jossa hän ulkoistaa aivojensa päätökseen itsestään; aivot aktiivisena toimijana voisivat vangita ”minut” eli Orvon kokeman minän fantasiauniversumiin. Orvon aivot ovat ikään kuin se toinen, jonka toimintaa Orvo henkilökertojana tulkitsee.

Kun Orvo alkaa uskoa Toisen Puolen todellisuuteen ja huomaa mehiläisten toimivan pääsylippuna Toiselle Puolen, laittaa hän Eeron suuhun mehiläisen, koska ajattelee Eeron heräävän näin kuolleista. Kun Orvo sitten hautajaisten jälkeen menee Toiselle Puolelle, hän on aistivinaan Eeron läsnäolon siellä: ”Tunnen hänen katseensa niskassani, kihelmöivänä kuin suloinen myrkky, mutta jotenkin tiedän että en saa katsoa taakseni. Ehkä jos katson taakseni ennen kuin hän on valmis, jokin menee vikaan.” (EV, 207.) Orvo toivoo Eeron seuraavan häntä jonain päivänä tikkaita ylös, mikä on rinnastettavissa myyttiin Euripideestä ja Orfeuksesta, jossa Orfeus lähtee hakemaan rakastettuaan Tuonelasta, mutta pelastuksen ehtona on, ettei Orfeus saa katsoa taakseen. Orvo kokee Eeron suhteen samanlaisen ehdon: jos hän katsoo taakseen, jotain menee vikaan, eikä Eero pelastukaan kuolleista. Katsominen Eeroon on houkutus, joka todistaisi Eeron ylösnousemuksen, mutta Orvolle taakse katsominen saattaisi tarkoittaa myös irrottautumista Eeroon liittyvästä harhasta. Eeron läsnäolo onkin kuvattu Orvon mahdollisten maailmojen kautta. Jos Orvo kääntäisi päätänsä, hän näkisi Eeron. Orvo ”melkein” kuulee Eeron liikkumisen. Orvo ”kuulee” kuinka Eero nyökkää hänen kysyessään tältä onko kaikki hyvin. Aistihavainnot sekoittuvat, mikä korostaa havainnon mielettömyyttä. Samalla lukija on yhä pakotettu epäilemään Orvon kuvitelman todellisuutta, eikä saa todisteita Eeron ylösnousemuksesta ja olemassaolosta Toisella Puolen.

Eeron pääsyä Toiselle Puolen puoltaa myös Orvon itse tekemällään kameralla ottama kuva Toiselta Puolelta, jossa Eero näkyy, jonka kautta voidaan arvioida myös Toisen Puolen olemassaoloa. Kun Toinen Puoli on tähän asti ollut vain Orvon havaittavissa, valokuvan näkee myös Orvon vaimo, Marja-Terttu. Jos Doleželin ehdottamaa todentamisen arviointia sovelletaan valokuvan tapaukseen, todistaa se, että Marja-Terttukiin näkee valokuvan, Toisen Puolen olemassaolon ja Eeron ylösnousemuksen. Tällöin Toinen Puoli ei olekaan Orvon mielensisäinen fantasiauniversumi, vaan fantastinen rinnakkaismaailma, joka kuuluu romaanin tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan.

Tzvetan Todorovin fantasiateorian mukaan yliluonnollista edustaa lukijan epäröinti siitä, voidaanko tapahtumat tulkita yliluonnollisiksi vai luonnollisiksi. Tällöin teksti ikään kuin pakottaa lukijan tarkastelemaan henkilöhahmojen maailmaa elävien ihmisten maailman kaltaisena ja epäröimään luonnollisen ja yliluonnollisen selitysmallin välillä. Juuri tuo epäröinti on merkki tekstin fantastisuudesta. Kun lukija tai henkilöhahmo valitsee, onko tapahtuma yliluonnollinen vai luonnollinen, hän siirtyy fantasiasta toiseen genreen: outoon tai ihmeelliseen. (Todorov 1973, 25.) Jos tapahtumille annetaan luonnollinen selitys, on kyseessä oudon genre, mutta jos luonnon lakien tulkitaan rikkoutuvan, on kyse ihmeellisestä. Todoroville fantasiassa on kyse millä hetkellä tahansa katoavasta ilmiöstä, ei niinkään itsenäisestä genrestä. (Mt., 41.) Kohderomaanissani lukijan epäröinnin herättää nimenomaan henkilökertoja Orvon epäröinti, eikä lukijan epäröinti ole ensisijaisesti fantastisuuteen, vaan kertojan luotettavuuteen kytkeytyvä. Traillin mukaan lukijan epäröinti ei välttämättä riitä fantastisuuden määritteeksi, sillä se jättää yliluonnollisen tapahtuman tai olion huomioimatta. Hän kuitenkin myöntyy pohtimaan sen olemassaoloa luonnollisen ja yliluonnollisen rakenteellisen vastakohtaisuuden välillä. Jos todellinen lukija epäröi, on Traillin mukaan kyse joko siitä, että lukija todella uskoo yliluonnollisen alueen olemassaoloon, tai hän vastaa lukuprosessissaan tekstin kerronnallisiin rakenteisiin. Kyse on siitä, mitä nuo rakenteet ovat ja miten ne toimivat. (Traill 1996, 9.) Kuten olen edellä osoittanut, *Enkelten verta* -romaanissa lukijan epäröinti on sidottu epäkerrottu -rakenteeseen, jossa väite ei autentisoidu, vaan torjutaan kertojan toimesta. Lisäksi lukija epäröi kohdatessaan ristiiriitoja Orvon yksityisten maailmojen ja tekstuaalisten aktuaalisten maailmojen välillä. Kolmanneksi lukija epäröi kohdatessaan kertojan itsensä epäröinnin havaintojensa todellisuudesta.

Traillin mukaan fantasiassa ei ole kyse lajista, vaan tyypistä, joka voi ilmetä ja jota voi tarkastella eri lajeissa. Traill ehdottaa fiktiivisen maailman käsitettä fantasian teorian yhteyteen. Teoksen fantastisuus riippuu sen fiktiivisen maailman kokonaisrakenteesta, siitä, millaiselle perustalle se on luotu ja millaisista osista se koostuu. Merkityksellistä on kahden alueen vastakkaisuus, yliluonnollisen ja luonnollisen – pelkkä yliluonnollinen elementti ei riitä fantastisuuden määreeksi. (Traill 1996, 8–9.) Kun yliluonnollisuuden merkitystä *Enkelten verta* -romaanissa pohditaan suhteessa sen

luonnolliseen alueeseen, huomataan yliluonnollisen kyvyn omaavien mehiläisten edustavan ensinnäkin jotakin sellaista, mihin ihminen ei kykene. Niiden kyky kulkea maailmojen välillä pelastaa ne ihmisen tuntemasta maailmasta ja sen ihmisen toiminnan seurauksena kärsineestä luonnosta. Samalla niiden yliluonnollinen katoaminen voi aiheuttaa tuon maailman tuhon ja edustaa näin apokalyptia. Toisen Puolen olemassaolo taas edustaa puhdasta luontoa, joka ei pidä sisällä ihmistä. Se luo näin ollen vertailukohdan yleisesti tunnetulle tekstuaaliselle aktuaaliselle maailmalle ja näyttää, mitä vuosien päästä apokalyptista ja ihmiskunnan tuhosta voisi olla. Toisen Puolen maailma ei sinänsä ole fantastinen, vaan siinä pätevät jotakuinkin samat luonnonlait kuin aktuaalisessa maailmassa. Poikkeuksena tästä on Eeron ylösnousemus Toiselle Puolen, joka myös liittyy mehiläisten yliluonnollisiin kykyihin. Eeron ylösnousemuksesta voidaan kuitenkin päätellä, ettei kuolema ole Toisella Puolen lopullinen. Ajallisesti tekstuaalisesta aktuaalisesta maailmasta eroavan rinnakkaismaailman olemassaolo itsessään voidaan myös ajatella yliluonnollisena.

Traill on jaotellut fantasian typologian mahdollisien maailmojen teorian mukaan viiteen eri ilmenemismuotoon: erottavaan (disjunctive mode), fantastiseen (fantasy mode), tulkinnanvaraiseen (ambiguous mode), luonnollistettuun yliluonnolliseen (the supernatural naturalized) ja paranormaaliiin (paranormal mode) (Traill 1996, 11–20). Lukijan epärointi liittyy näistä tulkinnanvaraisuuden ilmenemismuotoon, jossa yliluonnollinen esitetään mahdollisena, ei siis kiistämättömänä totuutena. Juuri Traillin kuvauksen kaltaista tulkinnanvaraisuutta *Enkelten verta* -romaanin fantastisuudessa on: mehiläisten kyky kulkea maailmojen välillä ja Toisen Puolen olemassaolo esitetään myyttisenä mahdollisuutena tieteellisten selitystapojen, mehiläisten pesäkadon tieteellisten selitysten ja Orvon mielenterveyden, rinnalla. Kun epäroinnissa pidättäydytään, on kyseessä juuri Todorovin esittämä fantastisuus. (Todorov 1973, 12.) Toinen Puoli voidaan käsittää paitsi fantastisena osana tekstuaalista aktuaalista maailmaa, myös Orvon mielensisäisenä fantasiauniversumina. Tällöin Toiselle Puolelle esitetään luonnollinen, Orvon mielenterveyteen kytkeytyvä selitys. Todorov kuvaa luonnollistettua fantastista outona. (Mt, 12.) Yliluonnolliset elementit ovatkin teoksen kerronnassa kyseenalaistettuja ja osin luonnollistettujakin, kuten selvitessä, että Eero ja muut EVKAlaiset saattavat olla vastuussa mehiläisten katoamisesta. Tämä käy ilmi Orvon kuunnellessa uutisia:

”- Äärijärjestöillä on lähteen mukaan käytössään kehittyntä tekniikkaa, joka lähettää mehiläisiä häiritsevää sähkömagneettista säteilyä. Se saa mehiläiset lähtemään pesistään ja sekoittaa niiden suuntavaiston niin, että ne eivät osaa enää palata.” (EV, 267.)

Tällainen luonnollistaminen on ominaista myös Traillin luonnollistetun yliluonnollisen ilmenemistavalle. Romaanissa EVKAlaisten osallisuus mehiläisten katoamiseen kumoo mehiläisen aktiivisen suunnitelmallisuuden, niiden inhimillistävän tahdon sotia ihmistä vastaan. Uutisen myötä mehiläis-

ten katoaminen ja täten myös apokalypsi määrittänyt ihmisen syyksi. Sähkömagneettinen säteily ei silti selitä Toista Puolta, ellei sitä ymmärretä juuri Orvon harhaksi, mielensisäiseksi fantasiauniversumiksi.

Myös Traillin paranormaali ilmenemistapa kuvaa *Enkelten verta* -romaanin ominaisuuksia. Traillin mukaan paranormaalin moodin luonnollinen alue on laajentunut ja sisältää erityisen alueen, joka on erityisillä aistikyvyillä varustettujen saavutettavissa. Traillin mukaan yliluonnollinen on uudelleen-tulkittu ja tuotu luonnollisen paradigmaan. Yliluonnollinen on piilevä osa luontoa tai esiintyy luonnollisesti ihmisissä ja muissa eläimissä. Luonnollisen rajat on näin arvioitu uudelleen ja rajat on määritetty sisältämään tieteellisesti todistamattomia seikkoja. (Traill 1996, 18.) *Enkelten verta* -romaanissa mehiläisillä on kuvatus kaltainen kyky kulkea maailmojen välillä, mutta kykyä ei ole tieteellisesti perusteltu. Luonnollisen alueen voi kuitenkin nähdä laajentuvan Orvon kokemusmaailmassa hänen keksiessään selityksen Toisen Puolen saavutettavuudelle; mehiläisten kyky liikkua maailmojen välillä on ollut tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa totta, mutta Orvo on vasta nyt kuolleen mehiläiskuningattaren avulla löytänyt ihmisenä pääsyn tuohon toiseen maailmaan.

Maria Ihonen on esittänyt, että fantasia voi koskettaa lukijan arvioivaa puolta fantastiseen maailmaan – lukija vertaa fiktion maailmaa siihen, jossa hän elää todellisuuttaan ja suhteuttaa sen tapahtumia, väitteitä ja etiikkaa omaansa. (Ihonen 2002, 197.) Romaanin *Enkelten verta* tekstuaalinen aktuaalinen maailma vertautuu lukijan todellisuuteen, sillä luonto on yhtä lailla tuntemassamme todellisuudessa saastunut ja mehiläisten pesäkato ja luontoon kohdistuva riisto todellisia ongelmia. Toisen Puolen fantastinen puhtaus luo lukijan maailmalle vastakohdan, paratiisin jossa luonto on puhdas ja ihminen poissa. Tämä haastaakin lukijan kuvittelemaan, millainen maailma olisi ilman ihmistä tai jos luontoa kohdeltaisiin paremmin. Tekstuaalinen aktuaalinen maailma voidaan kuvata myös analogiseksi maailmaksi (Suvini 1979, 27–39), joka kuvaa kirjailijan empiiristä todellisuutta samankaltaisuuden kautta ja jolle on tyypillistä ”mitäpä jos” -tyyppiset kuvitelmat. Suvinin mukaan tällöin tarinamaailmaa suhteutetaan empiiriseen todellisuuteen. Pohtimalla tekstin tuottaman maailman ja empiirisen todellisuuden välisiä eroja lukija tiedostaa todellisuutensa uudella tavalla (mt., 27–30). Viemällä hieman pidemmälle mehiläisten pesäkato -ilmiön kuin se empiirisessä todellisuudessa on tunnettu, herättää *Enkelten verta* -romaanin tekstuaalinen aktuaalinen maailma lukijassa ympäristöpoliittisia ja eettisiä kysymyksiä luonnon kohtelusta ja sen seurauksista ja eläinten oikeuksista.

Traillin teorian mukaan teos on fantastinen, jos se sisältää kaksi vastakkaista aluetta: alueen, joka on aktuaalisen maailman kaltainen luonnonlakien noudattamisen suhteen, mutta myös alueen, joka ei

näitä lakeja noudata. (Traill 1996, 8–9.) *Enkelten verta* -romaanissa maailmojenvälinen vastakkaisuus ei ole aivan näin selkeä. Tekstuaalisen aktuaalisen maailman voi nähdä olevan lähempänä lukijan aktuaalista maailmaa, mutta se sisältää fantastisia elementtejä. Mehiläiset kykenevät lentämään maailmojen välillä toimien myös fantasiakirjallisuuteen tyypillisenä avaimena maailmojen välillä, ja Orvon vintillä on aukko, fantastinen portti toiseen maailmaan. Toinen Puoli taas sisältää nuo samat fantastiset elementit, mutta poikkeaa aktuaalisesta maailmasta sillä, että se edustaa puhdasta luontoa. Se ei siis sinänsä edusta yliluonnollista eikä mahdotonta maailmaa, vaan eräänlaista mahdollista tulevaisuuskuvitelmaa. Se onkin lähimpänä tieteiskirjallisuudelle tyypillistä ekstrapoloivaa maailmaa, jonka kirjailija on kehittänyt loogis-rationaalisen tulevaisuussennusteen pohjalta (Suvín 1979, 27–30). Kävellessään Toisella Puolella Orvo huomaa merkkejä omasta historiastaan Toisen Puolen luonnossa: Tuttuja paikkoja, jotka ovat muuttuneet ajan saatossa, Orvon retkillä syödyistä taateleista ja oliiveista kasvaneet puut, venevajan rauniot. Orvo tulkitsee Toisen Puolen maailmaa:

Ehkä tämän paikan ”nyt” on parisataa vuotta omaa aikaani myöhemmin. Ilmasto voisi olla dramaattisesti toisenlainen, sellainen joka mahdollistaa nämä Välimeren alueen kasvit. Ilman ihmistäkin ilmasto voi muuttua. Ihmisen jälkeenkin. Sillä täällä ei ole ihmisiä, sen tunnen ja tiedän hätkähdyttävällä varmuudella. Koska minulla on tähän maailmaan side, minulla on ehkä jopa jonkinlainen vastuu siitä. (EV, 120.)

Toinen Puoli maailmana on kuvaus siitä, mitä saattaisi seurata ympäristön tuhoamisesta ja mehiläisten katoamisesta aktuaalisesta maailmasta. Toisella Puolella ei ole ihmisiä, joten ihmiskunnan voi olettaa tuhoutuneen. Ilmaston voi nähdä lämmenneen niin, että Suomen korkeusasteilla kasvaa välimerellisiä kasveja. Kun ihminen on poissa, luonto kukoistaa. Näin ollen tekstuaalisen aktuaalisen maailman ihmiskunnan tuho, joka näyttäytyy brutaalisena ja epäoikeudenmukaisena, on itse asiassa luonnon näkökulmasta oikeutettu.

Toinen Puoli on yhteyksissä *Raamatun* paratiisimyyttiin, mutta mahdollisuutta aloittaa ihmissuku alusta ei ymmärretä hierarkkisen luontokäsityksen kautta. Ainoa mahdollisuus päätyä toiselle Puolelle on omata kunnioittava ja luonnonläheinen luontosuhde. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin apokalypsi, mahdollinen ihmiskunnan tuho on sidottu *Raamatun* Ilmestyskirjaan. Ihmisen pelastuminen on sidottu siihen, kuinka hyvin ihminen sopeutuu uuteen asemaansa tasavertaisena muiden eläinten kanssa. Eläinten oikeuksia puolustava retoriikka on sidottu ihmisten väliseen epätasavertaiseen kohteluun viittaaviin vertauksiin. Nuo vertaukset toimivat johdatuksena sille, mikä ihmisen ja eläimen suhteen on johtanut harhaan ja selityksenä sille, mikä romaaneissani johtaa apokalypsiin: esimerkiksi mehiläisten vertaaminen orjiin toimii kapitalistisia käytänteitä kritisoiavana vertauksena. Seuraavassa luvussa käsitteinkin kapitalismin, tiedon riittämättömyyden ja teknologisoitumisen vaikutusta luontoon.

4 Kapitalismi, tiedon puutteet ja teknologisoituminen syynä ympäristöongelmille

4.1 Kapitalismikritiikki romaaneissa *Enkelten verta* ja *Ennen päivänlaskua ei voi*

Timothy Morton kuvaa teoksessaan *Ecology without Nature* (2007), kuinka luontokirjoittamisessa on kyse kollektiivisuudesta suhteessa luonnon lisäksi myös sosiaaliseen ympäristöön. Kaikki oliot aina myrkyllisistä jätteistä merikäärmeisiin ovat poliittisen, tieteellisen ja taiteellisen huomion kohteena, mikä hajottaa merkitystä luonnosta yhtenäisenä kokonaisuutena. (Morton 2007, 17.) Mortonin mukaan luontoa on käytetty aina romanttiselta kulutusmyönteiseltä aikakaudelta lähtien luontoa sekä kapitalistisen arvon teorian välineenä että sen sabotoimiseksi. Luonnon avulla on sekä innostettu hyvään kohteluun ja myötätuntoon, mutta sillä on myös oikeutettu kilpailu ja julmuus. (Mt., 19, 82.) Myös Kate Soper kritisoi teoksessaan *What is Nature* (1995) kapitalistisen, talousmarkkinoiden kasvuun pyrkivän ideologian oikeuttavan luonnon hyväksikäytön luonnon hyvinvoinnin kustannuksella. (Soper 1995, 263–264.) Kohderomaaneissani kapitalismin julmuus rakentuu lähinnä osana eläinten ja luonnon hyväksikäyttöä kilpailun ja voiton tavoittelun nimissä. Toisaalta ”puhdas luonto” nähdään myös osana kulutustuotteen arvoa, jolloin luonto tulee arvotetuksi markkinatalouden raaka-aineena, kuten tulen osoittamaan.

Sosioekonomisesta ja eko-marxismin näkökulmasta ympäristöongelmat aiheutuvat kapitalistisista tuotannon muodoista, jotka manipuloivat tarvikkeiden saannin ja menekin dynamiikkaa. Muuttamalla yhteiskunnan poliittista rakennetta siten, että tuotanto rajattaisiin kattamaan oikeat tarpeet sen sijaan, että tuotanto kapitalistisesti palvelee voiton tavoittelua, huoli luonnonvarojen rajallisuudesta katoaisi. (Garrard 2012, 31.) Romaanissa *Enkelten verta* näkökulma on läsnä kulutuskritiikkinä, joka kohdistuu esimerkiksi lahjakäytäntöihin ja ulkoiseen habitukseen, joka Orvon isällä edustaa amerikkalaista ihannetta. Orvon isän ulkokultainen ja kulutuskeskeinen elämä asettuu vastakkaiseksi Orvon luonnonläheiselle ja sinänsä arvokkaalle elämäntavalle, mikä asettaa lukijan huomion kysymykseen kulutuksen ja tarpeen erosta. Kuten Garrard huomauttaa, eko-marxismin näkökulma on suostutteleva esimerkiksi suhteessa mineraalivarojen käyttöön, mutta ei niinkään uusiutumattomien tai ekonomisesti näkymättömien luonnonvarojen, kuten puhtaan veden tai luonnon monimuotoisuuden näkökulmasta. (Mt., 31.) Romaanissa *Enkelten verta* samanlaisina luonnonvaroina nähdään paitsi luonnon monimuotoisuus myös puhdas, saastumaton luonto sinänsä. *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa kapitalistinen luonnon hyväksikäyttö johtaa ihmisen mahdolliseen tuhoon: niinpä myös ihmislajin tulevaisuus nähdään riippuvaisena luonnon kohtelusta. Tästä on toki kyse myös *Enkelten verta* -romaanin apokalypsissa.

Jussi Ojajärvi määrittelee kapitalismin väitöskirjassaan *Supermarketin valossa: Kapitalismi, subjekti ja minuun Mari Mörön romaanissa Kiltin yön lahjat ja Juha Seppälän novellissa "Supermarket"* tavallisemmin tarkoittavan tuotantovälineiden yksityisomistukseen perustuvaa talousjärjestelmää ja sitä vastaavaa yksityisjärjestelmää. Lisäksi kapitalismin ekonomisessa systeemissä on oleellista, että siinä voidaan saavuttaa henkilökohtaista tuottoa investoimalla pääomaa ja käyttämällä työvoimaa, unohtamatta kulutuksen osuutta. Yhteiskunnallisen näkökulman talouteen antaa marxilainen määritelmä, jossa kapitalismi on ”sosio-ekonominen systeemi, jossa sosiaaliset suhteet perustuvat vaihdettaviin kauppatavaroihin, erityisesti yksityisomistajuuteen ja palkkatyövoiman riistoon”. Ojajärven mukaan marxilainen kapitalismikritiikki painottaa tuotannon roolia ja luokkasuhteita tuotannollisista asemista johtuvina yhteiskunnallisina jakoina (Ojajärvi 2006, 27–28.)

Kohderomaanieni sosiaalinen todellisuus rakentuu osaltaan kapitalistisesta ideologiasta, joka asettuu vastakkaiseksi eläinten oikeuksille ja luonnon kunnioitukselle ja hyvinvoinnille. Kun sosiaalinen todellisuus on vahvasti kytketty kapitalistiseen ideologiaan, luonnon arvotus itsestään tai ihmisen kannalta arvokkaana on romaanien maailmassa kadotettu. Kapitalistinen ajatusmaailma ei tunnusta ihmistä osana luontoa ja luontoa siksi arvokkaana, mikä molemmissa romaaneissa johtaa mahdolliseen ihmiskunnan taantumiseen ja tuhoon. Lawrence Buellin mukaan ympäristötekstissä ei-inhimillinen ympäristö ei toimi vain kehyksenä, vaan myös muistuttaa inhimillisen historian yhteydestä luonnon historiaan. (Buell 1995, 7.) Tutkimissani romaaneissa ihmisen ja luonnon historian yhteys välittyy myyttien ja uskomusten kautta, joissa ihminen on ollut luonnon kanssa lähemmässä yhteydessä ja siksi tuntenut luontoa paremmin. Tuo tieto on unohtunut tietoyhteiskunnan kehittyessä ja luonnon kehittyessä kapitalistisen voiton tavoittelun raaka-aineeksi. Toiseksi ihmisen ja luonnon historian yhteys välittyy ihmisen ja peikon vertautumisella konvergentin evoluution kautta. Peikko on kehittynyt ihmisen kaltaiseksi samanlaisten luonnonolosuhteiden ansiosta – samoin ihminen on kehittynyt luonnossa ja luonnosta, eivätkä luonnossa tapahtuvat muutokset ole vielä täysin ihmiselämän ulkopuolisia, vaan siihen radikaalistikin vaikuttavia. Näin kapitalististen käytäntöjen vahingot asettuvat vastakkaiseksi myös sille, mikä on ihmiselle luontaista ja hyvää. Koska ihmiskunnan tuho on kytketty kapitalistiseen kulutukseen ja luonnon hyväksikäytön vaikutuksiin, lukijan tulkinnassa herää kysymys siitä, voitaisiinko tuho välttää kulutusta ja luonnon hyväksikäyttöä rajoittamalla.

Rahaan keskittyvä, kapitalistinen maailma rakentuu romaanissa *Enkelten verta* Toisen Puolen paratiisimaisuutta vasten luontoa riistävänä ja eläintenoikeuksia rikkovana todellisuutena. Näin ollen se toteuttaa Buellin määrittelemää toista ympäristötekstin osa-aluetta, jossa ihmisen etu ei ole ainoa

oikeutettu etu. Jo pelkästään se, että eläimillä nähdään olevan oikeuksia ja luonnolla on arvoa koskemattomana ja monimuotoisena, toteuttaa ajatusta ei-inhimillisestä edusta.

Ennen päivänlaskua ei voi -romaanin kapitalismikritiikki on yhteydessä peikkojen elinympäristön muutokseen ja Pessin osaan kaupallisena objektina. Pessin kohtalo ei toteuta sen itsemääräämisoikeutta, johon sillä sinänsä on Mikaelinkin mielestä oikeus: tulkitseehan Mikael vanginneensa Pessin. Juuri tästä syystä, että Mikael on oleellisesti toimillaan vaikuttanut Pessin elämään, hänellä on myös vastuu Pessin selviämisestä. Esimerkiksi koska Pessin talvikarva irtoaa lämpimässä asunnossa, se ei enää pärjäisi luonnossa. Suuremmassa mittakaavassa vastuu luontoa kohtaan konkretisoituu, kun ihminen on tuhonnut peikkojen elinympäristöä metsätalouden nimissä. Ihmisten on päästettävä peikot samaan ekologiseen lokeroon kanssaan tai ryhdyttävä sotaan niiden kanssa. (vrt. Buell 1995, 7.) Peikoilla on myös oikeus elinympäristöönsä, jota ihminen on tuhonnut. Kuten maailmoja analysoidessani pohdin, peikot saattavat myös tavoitella inhimillisempää elämää, samanlaista hyvinvointia kuin ihmisillä. Tällöin asetetaan kysyttäväksi se, onko peikoilla tai muilla lajeilla oikeus samanlaisen sivilisaation rakentamiseen tai ihmisen sivilisaatiosta hyötymiseen kuin ihmisellä on katsottu olevan luonnon hyväksikäyttöön. Kapitalistiset käytännöt siis rajoittavat ja polkevat eläinten oikeuksia niiden elinympäristöön ja rikkovat Pessin vapautta ja itsemääräämisoikeutta. On ihmisen vastuulla, että peikkojen elinympäristö on kaventunut. Siksi olisikin eettisesti oikeellista hyväksyä peikkojen sopeutuminen osaksi kaupunkiympäristöä. Seuraavaksi syvennyn tarkastelemaan Pessin osallisuutta kapitalistisissa käytänteissä.

Ennen päivänlaskua ei voi -romaanissa Mikael työskentelee freelancer-kuvaajana. Hän saa Martesin mainostoimistolta toimekseen luoda mainoskuvat farkkufirman Stalker-farkkujen markkinointiin. Farkkujen nimen ”Stalker” on tulkittu viittaavan Arkadi ja Boris Strugatskin (1972) *Stalker – huvi-retki tienpientareelle* -tieteisromaniin, jossa Sepän mukaan käsitellään tuntemattomalle alueelle, ihmisyyden ulkopuolelle menemisen tematiikkaa. (Seppä 2004, 26, Piippo 2011, 37.) Farkkujen nimi luokin käsityksen farkuista jonakin sellaisena, mikä on normaalin käyttökokemuksen ulkopuolella. Martesin mukaan ”Sen on poltettava itsensä trenditietoisten tajuntaan yhdessä salaman välähdyksessä. Firma etsii linjaa joka olisi yhtä omaperäinen ja kipeä kuin Dieselillä ja yhtä alitajunnasta myörivä kuin MicMacin vanhat kampanjat joita Herbie Kastemaa teki. Mutta ihan uudenlainen. Tietysti.” (EPEV, 71.) Martes kuvaa mainoskampanjaa markkinoita johtavien tai johtaneiden farkkumerkkien mainoskampanjoiden avulla. Mainoskuvilla on tarkoitus saada myynti nousemaan siten, että mainoskuvat jäävät alitajuntaan ja osin tiedostamattomaksi tarpeeksi saada juuri nämä farkkut ostettua. Markkinat ujuttautuvat täten hallitsemaan kuluttajan mieltä ja sitä kautta kulutusta.

Mikaelille Martesin työtarjous on paitsi työtarjous, myös osoitus tämän kiinnostuksesta häntä kohtaan. Mainoskuvien onnistuminen merkitsee Mikaelille rahan lisäksi myös mahdollista suhteiden lämpenemistä Martesiin, eikä hän epäile käyttää Pessii mainoskuvissaan. Samalla hän kuitenkin tulee asettaneeksi Pessin markkinatalouden välineeksi. Pessistä tulee kulutettava objekti, oleellinen osa farkkujen haluttavuutta. Farkut itsessään eivät ole kuluttajalle tarpeeksi houkutteleva tuote, vaan vasta peikko tekee housuista haluttavan. Peikko Stalker-farkkujen mallina edustaa sitä tuntematonta aluetta, johon farkkujen nimi viittaa: Stalker on ”pedon merkki” (EV, 158.) Siihen liittyy käsitykset eläimellisyydestä ja voittajuudesta. Pessin käyttäminen mainoskuvissa on osoitus siitä, miten luonto asetetaan ajamaan markkinoiden etuja. Vaikka peikkoja ei haluta urbaaniin ympäristöön, niiden nähdään olevan esteettisesti arvokkaita, kun niiden olemus ajaa kapitalismin etuja. Kun Martes käyttää Pessin kuvaa myös jääkiekkoseuran mainokseen ja muokkaa kuvaa Photoshopilla täysin mustaksi, graafiseksi pelkistykseksi, hän myös muokkaa käsitystä Pessistä edelleen. Mikael luulee antaneensa oikeudet vain Stalker-kampanjaan, mutta Martes käyttää pienellä printillä prantätty oikeuksiaan käyttäen kuvia mihin tahansa. Tämä on verrannollinen käsitykseen Pessin arvosta: Pessi on käytettävissä hyväksi mihin tahansa, eikä sillä nähdä olevan muuta kuin esteettinen arvo ja käyttöarvo.

Stalker-kampanjasta välittyy Pessin hyväksikäytön lisäksi myös se, miten työvoimaa riistetään. Martes on selkeän vaikuttanut mainoskuvista haukkoessaan henkeään, mutta hän ei paljasta tätä Mikaelille, vaan toteaa kuvien olevan ”ihan ok”. Taustalla vaikuttaa voitontavoittelu.

Mikael on selvästi toivonut jotakin enemmän mutta nyt on pelattava oikein. Jos Mikael tajuaa täysin mitä on pudottanut meidän syliimme, niin hän tajuaa myöskin pyytää sellaista hintaa että... No, sellaista mikä ehkä voitaisiin maksaa mutta ei ole mitään syytä jos vähemmälläkin selviitään. (EPEV, 149.)

Koska Mikael on kertonut kuvien olevan peräisin veljensä arkistosta, Martesin mainostoimiston ei tarvitse maksaa kuvien oikeuksista, vaan pelkästään Mikaelille. Hinnoittelu taas on sidottu siihen, miten arvokkaaksi Mikaelin tekemä työ arvioidaan. Tämä on osoitus teoksen maailmassa vaikuttavasta Marxin kritisoimasta kapitalistisesta käytännöstä, jossa työvoimaa riistetään. Tässä työvoiman riisto ei kuitenkaan näyttäisi johtavan luokkajakoon, sillä myös Mikael kuvataan hyvin toimeentulevana. (Vrt. Ojajärvi 2006, 27–28.) Pessin ja Mikaelin riisto luo kuvan loputtomasta jatkumosta, epäselväksi nimittäin jää, onko Martesin asema kapitalistisessa tuotantoprosessissa sen kultaisempi. Ihminen ei näin ollen välttämättä hyödy luonnon riistämisestä, vaan on itse yhtälailla sidottu riistoon. Sama näkökulma toteutuu myös ympäristön urbanisoitumisen suhteen.

Timothy Mortonin mukaan kapitalismin nähdään paitsi käyttäneen luontoa materiaalina myös muuttaneen ympäristöä tuotannon tilaksi. Kapitalismi modernisoi ympäristöä tarpeisiinsa sopivaksi ja muokkaa pastoraalista maisemaa. (Mt., 85–86.) Tällainen ympäristön muutos on oleellinen osa *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin tapahtumia. Koska peikkojen elinympäristöä on esimerkiksi metsätalouden nimissä tuhottu, peikot joutuvat levittäytymään uusille alueille ja puolustamaan niitä metsän rippeitä, mitä vielä on jäljellä. Peikkojen elinympäristön muutoksen seurauksena ihmisten urbaaniksi muuttuneen ympäristön sosiaalinen todellisuus muuttuu esimerkiksi petoeläinten läheisyydessä kaupunkeja. *Enkelten verta* -romaanissa miljö on maatalouden muokkaama, mutta Toinen Puoli suo mahdollisuuden kuvitella kapitalismin ulkopuolista luontoa, joka näyttäytyy paratiisina.

Aiemmin käsittelemäni Orvon pelkomaailma, joka muodostuu kuvitelmasta Toisen Puolen haltuunotosta ärjyvine moottorisahoineen ja ahnaine kaivinkoneineen (EV, 261), on myös osoitus kapitalistisesta ajattelusta. Mortonin mukaan kapitalistinen ajattelu ja kapitalismin koneisto kätkee ope-roivat toimijansa, sillä yhä enemmän tuotannon prosesseja suoritetaan koneitse. Morton kuvaa ilmiötä Monticello -kaupungin verkkosivujen kuvauksen kautta, jossa kuvataan aktiivisuutta ilman inhimillisiä toimijoita: ”The hammers of fourteen nailmakers rang on anvils near the roaring forge of the blacksmith”, ”Mule-drawn carts rattled up and down this plantation street”. Työ tapahtuu taustalla ilman, että työvoimaa kuvataan sen tekijäksi. (Mt., 90.) Orvon pelkomaailma on samanlainen kuvaus kapitalistisesta koneistosta, joka tunteettomasti ja epäinhimillisesti tuhoaa koskemattoman luonnon muuttamalla sen kapitalistisen tuotannon tilaksi. Samalla pelkomaailmasta välittyy käsitys ympäristöstä prosessina. Buellin mukaan ympäristö ei ole pysyvä eikä annettu, vaan muuttuu esimerkiksi villistä luonnosta kaupungiksi. (Buell 1995, 8.) Tässäkin ympäristön muutos on sidoksissa juuri ihmisen toimintaan.

Marxin näkemyksen mukaan koneistaminen on ihmisen syrjäyttävää ja siitä syntyvä ahdistus ver-tautuu ekologiseen hävitykseen. Kapitalistinen tuotanto aliarvioi kaikki hyvinvoinnin alkuperäiset lähteet, maaperän ja työvoiman, ja tuhoaa kehityksellään maaperän hedelmällisyyden. (Morton 2007, 90.) Myös Toisen Puolen valloitus johtaa Orvon kuvitelmassa tuhoon. Orvo vertaa valloitusta Uuden-Seelannin ”kerrostalon kokoisten kauripetäjien” tuhoamiseen raaka-aineeksi: ”Kuinka niistä saatiin maailman parasta ja kestäväntä puutavaraa laivoihin, laivoihin jotka purjehtivat maailman viimeisinkiin ääriin ja levittivät infektiotaan: ahneutta. Ja sitten ei enää ollut puita eikä ollut enää maailman ääriä.” (EV, 261.) Orvon ymmärrys siitä, miten Toisen Puolen luonto asetettaisiin kapitalistiseksi tilaksi ja materiaaliksi, saa hänet myös kantamaan vastuuta Toisen Puolen luonnosta. Vastoin kapitalistista ideologiaa Orvo arvottaa luonnon koskemattomana ja puhtaana, ja ymmärtää hänellä olevan vastuu sen säilymisestä (vrt. Buell 1995, 7). *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa

ympäristön muutos kapitalistiseksi tilaksi hahmottuu metsätalouden aiheuttamana tuhona luonnossa. Samalla kuitenkin myös kaupunkiympäristön kuvataan muuttuvan luonnon tunkeutuessa kaupunkiin. Muutos ei siis välttämättä ole vain ihmisestä lähtöisin, vaan luonto myös mukautuu kaupunkiympäristöön ja valloittaa uusia alueita.

Luonto on siis sekä tuotannon materiaali että kapitalismin tarpeisiin ja tuotannon seurauksista muuttuva tila. Se ei silti ole pelkästään liike-elämään sidoksissa vaan myös osa ihmisen välisiä suhteita. Luontoa lähempänä olevat henkilöt, kuten Orvo ja Eero, ovat kauempana kapitalistisista käytänteistä, mutta Toivonojan teurastamon omistava Ari, Orvon isä, osoittaa huolenpitoaan lähinnä materialistisin välinein. Raha ja pyrkimys voittoon luovat *Enkelten verta* -romaanissa vastakohdan luonnollisille ja itsessään arvokkaille luonnontuotteille. Eläimillä on romaanissa kaksijakoinen merkitys kapitalistisissa käytänteissä: lihatuotantokarja on kauppatavaraa, jossa nähdään se hyöty, mitä kuluttajamarkkinoilta on rahana saatavana. Mehiläiset taas kuvataan työvoimana, kun tavaran asemaa toimittaa niiden tuottama hunaja.

Romaanissa *Enkelten verta* kapitalismi vaikuttaa osana eläimiin ja luontoon liittyvää hyötykäyttöä, kuten Arin omistamassa teurastamossa ja Orvon hoitamissa mehiläisissä ja mehiläisten hoitoon yleisemmin liittyvässä keskustelussa. Myös Orvon historiaan hautaustoimiston omistajan kapitalismi kytkeytyy. Ihmisruumiin hautaustarvetta käsitellään ”negatiivisena tarpeena”, jonka kaupallisuuteen Orvon mukaan ”piti asennoitua samalla biologisella neutraaliudella ja antiseptisyydellä ja ekonomistisella kylmyydellä kuin vessapaperin tuotantoon.” (EV, 62–63.) Orvon mukaan vessapaperikin voi olla pehmeää, designiltaan miellyttävää, kauniisti pakattua ja kallista, ja aina on niitäkin ihmisiä, jotka tarpeen tullessa sitä ostavat. Orvon suhtautuminen pyörittämäänsä hautausbisnekseen on siis voittoa tavoittelevaa. Hän yrittää saada asiakkaansa kuluttamaan enemmän tarjoten heille entistä ehompia ja kalliimpia palveluita. Kun Orvo vertaa suhtautumista hautaustarpeen kaupallisuuteen biologiseen neutraaliuteen ja ekonomistiseen kylmyyteen, hän itse asiassa identifioi kapitalistinen laskelmallisuuden ja kylmyyden tunteettomaksi, biologiseksi puoleksi ihmisessä, ei niinkään filosofiseen ja tuntevaan puoleen. Samalla kuitenkin voiton tavoittelu tai hautaaminen itsessään ovat inhimillisiä ja kulttuurisia, ei biologiaan pohjautuvia tekoja. Orvon suhtautuminen hautaustoimen kaupallisuuteen onkin ristiriitainen. Orvo kyllä tunnistaa kapitalistisen näkökulmansa kylmyyden, mutta sitoutuu silti yrittäjänä kapitalistiseen ideologiaan ja voitontavoitteluun. Kapitalismikritiikkiä kuvaa myös se, miten Orvo vertaa ammattiaan hautaustoimitsijana Arin ammattiin teurastamon omistajana:

Jos Arin bisnestä verrataan minun bisnekseeni, Ari olisi se sekakäyttäjä-veitsenheiluttelija, rattijuoppo tai sairaalabakteeritulehdus, joka järjestää minulle asiakkaita. Hän on kuoleman tuotantopuolella. Minä olen Arin bisnekseen verraten kuin kyvykäs keittiömestari, joka surmatyön jo tapahduttua järjestää vainaan mahdollisimman näyttävästi lautaselle, jotta se siirtyisi esteettisesti ja raaka-ainetta kunnioittaen elämän suureen kiertokulkuun; herkuksi haudan ammottavaan suuhun, makupalaksi krematorion aina ahnaaseen kitaan. (EV, 69.)

Orvon vertauksessa Arin ammatti teurastamon omistajana rinnastetaan kuoleman tuottajiin, jotka tappavat harkitsematta tai vahingossa ja jonkin aineen vaikutuksen alaisena (sekakäyttäjä-veitsenheiluttelija ja rattijuoppo), tai ominaisuuksiltaan, kuten sairaalabakteeri. Sama tappotemaatiikka on osa viimeisessä alaluvussa käsittelemiäni postpastoraalisia piirteitä, jossa Toivonojan teurastamoa kutsutaan puistattavan tehokkaaksi tuhoamisleiriksi. (EV, 38.) Tällöin näkökulma kohdistuu paloittelumurhien suunnitelmallisuuteen ja toistumiseen, eikä paloittelumurhia kohdisteta kenenkään syyksi. Nyt käsittelemässäni katkelmassa tappaminen nähdään Arin ammattina, mutta syy laitetaan esimerkiksi ymmärtämättömyyden tai hallitsemattomuuden piikkiin. Luontoa ja eläimiä kunnioittavan Orvon näkökulmasta Ari siis on murhaaja, mutta ammatillisesta näkökulmasta tappaminen on ymmärtämättömyydestä tai olosuhteista johtuvaa.

Siinä missä Arin työnä on tappaa eläimiä, vertaus yhdistää Arin työn ihmisiin kohdistuvaan kuolemantuottamukseen. Kun Arin työ näin vertautuu ihmisten kuolemaan, se on alisteinen Orvon ammatille, joka sitten hankkiutuu eroon ruumiista. Orvon oma ammatti taas vertautuu Arin teurastajatyön kautta keittiömestariksi, jonka tehtävä on saada vainaja näyttämään mahdollisimman houkuttelevalta herkulta – ei kuluttajan, vaan haudan ja krematorion näkökulmasta. Haudan ja krematorion elollistaminen ironisoi Orvon työn; vainajien koristelu on tarpeetonta niiden päätyessä mullan alle tai poltettavaksi. Samalle se ikään kuin antaa kuolemalle ja kuolleen koristelulle syyn, sillä kuollut esitetään syödyksi tulevaksi ravinnoksi, joka on vieläpä ihmiselle tyypillisesti kokattu mahdollisimman herkulliseen muotoon. Hautaustoimitsijan työn vertautuminen keittiömestarin työhön taas luo ruoanlaitosta näkökulman, jonka tarkoitus on saada eläimen kuolema näyttämään oikeutetulta. Huolimatta väkivaltaisesta kuolemastaan eläin on kunnioitettu raaka-aine, joka siirtyy elämän kiertokulkuun. Merkityksellistä on, että sekä Orvon että Arin työtä kutsutaan bisnekseksi. Niin eläinten kuin vainajien kuolemalla tehdään rahaa, eivätkä bisnekset näyttäydy oikeudellisesti puhtailta, kun raaka-aine on tapettu tavoilla, jotka ovat rikosoikeudellisesti tuomittavia. Ihmisvainajan ja eläinruhon vertautuminen toisiinsa ja se seikka, että niitä valmistellaan haudan suuta varten, riistää huomion siltä, että eläin on ruoantuotannossa tavara, jota valmistetaan rahan vaihtoa varten. Sillä on käyttöarvoa ostajasubjekteille, eikä kapitalistinen markkina hyödy haudalle käyttöarvoa luvatus tavarasta. (Vrt. Ojajarvi 2006, 124–125.) Jos eläinruho menee vain ”herkuksi haudan suuhun”, se on kuollut turhaan eikä täytä käyttö- tai vaihtoarvoaan ihmiselle.

Kapitalismi rakentuu eläinten oikeuksia ja luontoa tuhoavaksi ideologiaksi, mistä syntyy *Enkelten verta* -romaanin kapitalismikritiikki. Kapitalismikritiikki on osa teosten ympäristötietoisuutta, sillä sen avulla pyritään näyttämään, että välttämällä kapitalistisia käytänteitä ja jatkuvaa voiton tavoittelua myös luontosuhde korjaantuisi eläintä kunnioittavaksi.

Arin omistama Toivonojan teurastamo on voittoa eläinten oikeuksia kunnioittamatta tuottava yritys. Jopa ulospäin eläinten hyvinvoinnin puolesta puhuvat teot on sidottu voittoa tavoittelevaan ajatteluun. Kun Orvo pohtii, olisiko Ari voinut käyttää mehiläiskadon aiheuttavaa tuholaismyrkkyä apilaviljelmillään, kumoa hän ajatuksen, koska Ari ei pidä apilankasvatusta ylipäättään kannattavana huippuenergiasisältöiseen rehuun nähden.

Arin apilapelto on imagetemppu, jolla hän saa firmansa näyttämään idylliseltä ja luonnonläheiseltä – kaikki Toivonoja Meatsin esite- ja nettisivukuvat on otettu upea puna-apilavainio etualalla. Toivonoja Meatsin logossa on apilankukka ja -lehti. Ari on kertonut, että hän ruokkii pari mullia vuodessa apilarehulla ja myy tilauksesta ravintoloille. ”Toivonojan Aitoa Apilaruokittua Härkää Pippurikastikkeessa,” lukee sitten menussa. (EV, 76.)

Katkelmasta välittyvä näkökulma, jossa luonnonläheisyys kyllä nähdään kuluttajan silmissä toivottavalta. Luonto asetetaan ajamaan kapitalismin etuja. (vrt. Morton 2007, 19.) Huolimatta siitä, että luonto näennäisesti arvostetaan, tuotannon puolella painaa luonnollisuutta enemmän voiton tuottaminen. Koska rehulla syötetty lihakarja on nopeammin teurastuskokoista, ei ole kannattavaa syöttää karjalle apilaa. Tuholaismyrkkyjen käyttäminen myös ensisijaisesti Orvon sanoin pilaisi apilahärän maineen. Ympäristönsuojelussa ei siis ole kyse ympäristöstä itsestään, vaan sen avulla tuotetusta voitosta. Kun marxilaisessa kapitalismikritiikissä voiton nähdään syntyvän esimerkiksi palkkatyövoiman riistosta, *Enkelten verta* -teoksessa luonto, tuotantoeläimet ja mehiläiset vertautuvat palkkatyövoimaan. Luontoa riistämällä syntyy voittoa, mutta myös mehiläisten pesäkadon ajattelun olevan tuosta työvoiman riistosta johtuvaa kapinaa. Kun tehdystä työstä ei saada ansaittuja palkkaa, vaan elämän ehdot riistetään antaen tilalle vain vähän sokerilientä, saavat mehiläiset yhden teorian mukaan tarpeekseen:

”Verratkaa sitä ihmisiin – te olisitte raataneet koko kesän kasvattamalla talvivarastoja henkenne pitimiksi, teillä olisi aittoja täynnä kultaista viljaa, aumat pullistelevat meheviä juureksia, kellarit makoisia hilloja ja hedelmiä, liitereissä on mottikaupalla koivuhalkoa. Ja sitten yhtenä päivänä, syksyn lähestyessä, vain tulisi suuri käsi joka kaappaisi ne kaikki itselleen ja laittaisi tilalle ruokakomeroon tikkuista pettua ja liiteriin märkiä risuja, joiden avulla juuri ja juuri nälkään kuolematta ja paleltumatta osa perheestä ja suvusta selviäisi yli ankaran ja koettelevan talven, ja sitten kevään koittaessa taas alkaisitte saman turhan uurastuksen, koska ette osaisi muutenkaan tehdä. Minä ainakin kypsyisin siihen ennen pitkään. (EV, 109.)

Mehiläisten kokemus inhimillistetaan verrannolliseksi, ei edes palkkatyöksi, vaan omavaraisesti tuotetun ravinnon varastamiseksi. Kapitalistinen voitontavoittelu mehiläisten oikeuksia itse tuotta-

maansa hunajaan riistämällä näyttäytyy paitsi rikollisena toimintana myös ihmisen ja luonnon välis-
tä tasa-arvoa vähentävänä tekijänä. Mehiläiset vertautuvat orjatyövoimaan, kun taas ihmisen her-
ruus suhteessa luontoon vahvistuu. Kapitalistiseen riistoon reagoiva luonto sen sijaan nousee barri-
kadeille, menee lakkoon, lopettaa hunajantuotannon ja kasvien pölytyksen katoamalla. Samalla me-
hiläiset toimivat ikään kuin riistetyn palkkavoiman peilinä, joihin omia tuntoja kapitalistisesta toi-
mintajärjestelmästä ja sen oikeutuksesta heijastetaan. Mehiläisten vertautuminen orjatyövoimaan
kertoo luonnon hyväksikäytön eettisestä epäoikeudenmukaisuudesta – ihmisten orjuuttaminen on
väärin, niin myös eläinten. Tekstistä välittyykin ihminen eettinen vastuu mehiläisiä kohtaan. Kun ne
itse ovat elantonsa hankkineet, niillä pitäisi olla siihen samanlainen oikeus kuin ihmisellä omaan
elantoonsa. Tuon oikeuden kunnioittaminen on ihmisen vastuulla. Buellin mukaan ympäristöteks-
tille on ominaista se, että tekstin etiikkaan kuuluu ihmisen vastuu ympäristöstä. (Buell 1995, 7.)
Tässäkin tapauksessa niin voi nähdä olevan, mutta toisaalta Buellin ajatus korostaa ihmisen herruut-
ta eläimistä ja luonnosta, eikä ota huomioon luonnon omaa reaktiota vastuuttomaan hyväksikäyt-
töön. Kohderomaanieni maailmassa luonnon kuvataan asettuvan vastustamaan hyväksikäyttöä, mi-
kä on nähtävissä vastareaktionä sille, ettei ihminen kannata sitä vastuuta luonnosta, mikä kyllä tiedos-
tetaan ihmisellä olevan. Mehiläiset asettuvat toimiviksi subjekteiksi vastustamaan hyväksikäyttöä.

Ojajärvi viittaa tutkimuksessaan kulttuurintutkimuksen käsityksiin subjektista, jossa erottuu au-
tonomisuutensa ainakin osin säilyttävä aktiivinen, tunteva ja kokeva toimija (subject of) ja sosiaalis-
ten ja kulttuuristen käytäntöjen, kuten ideologialle, vallalle ja kielelle alistettu toimija (subject to).
(Ojajärvi 2006, 77–78, 83.) Kun katkelman mehiläinen vertautuu elantonsa suuren käden vuoksi
menettäviin ihmisiin, se on sekä kapitalistiselle vallalle alistettu subjekti, että kokemuksensa vää-
ryyden ymmärtävä ja siihen kyllästynyt, aktiivisesti toimiva subjekti, joka hylkää toimintajärjestel-
män. Merkityksellistä on, että mehiläisten ei kuvata olevan pelkkä kapitalistisen ideologian alainen
resurssi, vaan aktiivinen ja toimiva subjekti. Mehiläisten käsittäminen aktiivisiksi ja autonomisiksi
subjekteiksi johtaa myös ajatteluun, jossa mehiläiset eivät välttämättä kuulu kapitalistisen vallan
alle, vaan niillä on vaihtoehto hylätä pesänsä ja lähteä Toiselle Puolelle. Puhe, jossa mehiläisen hoi-
taja nostaa mehiläisen tällaiseksi aktiiviseksi subjektiksi, edustaa kapitalismikriittistä ja ympäristö-
tietoista diskurssia. Se ikään kuin sanelee, miten toimisi itse, jos olisi mehiläinen ja miten mehiläis-
tenhoitajien tulisi toimia pitääkseen mehiläiset tyytyväisinä.

Katkelmassa mehiläiset näyttäytyvät kapitalistisen vallan alaisena, mutta foucaltilaisen valtakäsi-
tyksen mukaan käsitys vallasta sisältää aina käsityksen myös toisesta toimivana subjektina, eikä
vastaavasti kahleorjuutta ole, jos ei ole vapauden mahdollisuutta (Ojajärvi 2006, 86). Niinpä edellä
esittämäni voi suhtautua kriittisesti. Kun esitän mehiläisten kasvattamisen kapitalistisen vallan

käytäntönä, käsitys vallankäytöstä on sidottu oletukseen, että mehiläiset todellakin ovat ja ne ymmärretään myös tekstuaalisen aktuaalisen maailman sisältämässä kapitalistisessa ideologiassa aktiivisina subjekteina. Tätä tukee lähinnä mehiläisten vertautuminen orjatyöhön ja niiden esitetty kokemusmaailma ja kapitalistisesta toimintaympäristöstä pois suuntautuva, tavoitteellinen pako. Kun taas pidetään mielessä, että mehiläisten kato on todennäköisemmin mehiläisten suunnistuskyyä vaikeuttavasta sähkömagneettisesta säteilystä johtuvaa, ne eivät enää näyttäydy aktiivisina subjekteina, vaan EVKAN toteuttamalle manipuloinnille alisteisina.

Elannon vievä ”käsi” liittää elannon varastamien myös näkymättömän käden politiikkaan, Adrian Smithin *Kansojen varallisuudessa* esittämään teoriaan, jossa yksilön oman taloudellisen edun tavoittelu edistää kuin näkymättömän käden vaikutuksesta kaikkien etua. Vaikka Smith ei tällä tarkoittanut, että uusliberalismi pystyisi tällä oikeuttamaan markkinoiden moraalin, teorian perusteella niin on pyritty julistamaan. (Ojajärvi 2006, 115.) Kun hunajantuotanto (tai hunajan vieminen mehiläisiltä) nähdään edellä olemassa katkelmassa oikeudenmukaiselta, taustalla piilee ajatus siitä, että yksilön voitto (esimerkiksi hunajan tuottajan, mehiläisten kasvattajan etu) on kaikkien etu. Hunajan tuoma taloudellinen tai esimerkiksi terveydellinen hyöty voikin olla yksilön ja yhteiskunnan kannalta kannattavaa, mutta kun luonto on suljettu hyötyajattelun ulkopuolelle, myös hyötysuhde katkeaa.

Enkelten verta -teoksessa kapitalistinen voiton tavoittelu on sidoksissa käsitykseen ihmisen ja luonnon välisestä sodasta:

William Longgood on sanonut, että olemme sodassa luonnon kanssa. Mutta käytämme sodasta koreita eufemismeja, kuten kehitys, talouskasvu, edistys. Ja sotaan liittyy tietenkin ”voitto”. Suomen kielessä se on myös taloustermi: se mikä jää viivan alle, se minkä olemme ympäriltämme riistäneet ja puristaneet rahaksi. (EV, 70.)

Eeron blogissaan esittämä ajatus yhdistää luonnon ja ihmisen välisen sodan nimenomaan kapitalistiseksi, taloudelliseen voittoon ympäristöä riistävällä tavalla pyrkiväksi sodaksi. Kun aikaisemmin kiinnitin huomiota ihmisen ja luonnon väliseen sotaan, keskityin mehiläisten kohteluun ja luonnon riistosta ja ympäristöongelmista johtuvaan apokalypsiin sekä ihmisten väliseen sotaan. Ihmisten tunkeutuminen luontoon ja luonnonvarojen riistäminen vertautuu yhtä lailla sotaan, jossa tavoitellaan toisen kansakunnan omaisuutta. Voitto ei ole pelkästään jonkin päämäärän saavuttamista, vaan taloudellista kasvua tuottavaa. Eero kertoo blogissaan, miten hänen isänsä oli opettanut hänelle, mitä raha on vertaamalla rahaa mehiläisten valtavasta työmäärästä tiivistyneeseen hunajaan: ”Hunaja on tiivistettyä työtä. Mehiläisten ahkera lentäminen ja meden keruu muuttuu kullankeltaiseksi aineeksi, joka mahdollistaa sekä niiden että seuraavien sukupolvien turvatun eämän - ja työpaikat. - Myös raha on tiivistettyä työtä.” (EV, 71.) Kun ajatusta ihmisen ja luonnon välisestä sodasta peila-

taan tähän, sota kytkeytyy juuri luonnonvarojen riistämiseen. Eeron blogi tarjoaa vielä herkullisen kriittisen näkökulman rahan arvoon:

Mitä isä ei sanonut ääneen, Longgood sanoi - - että kilossa hunajaa on silti enemmän oikeata varallisuutta kuin kaikissa maailman valuutoissa yhteensä. Se on oikean työn, mitattavan työn tulosta. Me ihmiset taas tuhoamme luonnon aidot rikkaudet saadaksemme rahaa, luodaksemme rikkauten illuusion, sekoittaen symbolin ja aidon substanssin. (EV, 72.)

JÄTÄ KOMMENTTI

(kommentteja yhteensä 0 kpl)

Rahan arvo on sopimuksenvaraista, eikä sillä ole itsessään muuta kuin sovittu arvo. Yksilön kannalta rahan arvo on sidottu myös vaihtoon, eli siihen mitä rahalla saa. Eeron näkökulmasta raha (niin kuin hunaja) on arvoltaan yhtä suuri kuin siihen on käytetty ”mitattava” työn määrä. Esimerkiksi mehiläisillä hunaja on niin arvokasta, koska kilon valmistamiseksi hunajaa on täytynyt lentää ”yhtä monta kilometriä kuin jos ne kiertäisivät maapallon neljästi”. (EV, 71.) Se, että ihminen käyttää arvokkaita luonnonvaroja saadakseen rahaa, näyttäytyy tyhmyytenä, kun raha on itse asiassa arvottomampaa kuin hunaja. Raha on vain symboli kun taas hunaja on jotain aitoa, olemassa olevaa. Niinpä myös rikkaus on pelkkä illuusio eikä aitoa rikkautta ja kapitalistinen sota luontoa riistäen on turhaa. Eeron sanoman uskottavuutta korostaa kommenttikentän tyhjiys. Kun blogi kirvoittaa muulloin useita vastakkaista näkökulmaa edustavia kommentteja, nyt kommentteja on korostetusti, alleviivattusti ja lihavoidusti nolla kappaletta – kenelläkään ei ole vastaan sanottavaa. Toisaalta kommenttien puuttumattomuus voi viitata myös siihen, ettei näkökulmalla nähdä olevan arvoa teoksen maailmassa.

Myös ihmisten ja kansakuntien välisissä konflikteissa rahan arvottomuus paljastuu. Kun ruoantuotanto on vähäistä, muiden maiden tuottama ravinto yritetään ottaa sotilaallisesti haltuun. Huolimatta kapitalismin jatkuvan kasvun vaatimuksesta, luontoon kohdistunut riisto on osoittautunut myös talouden kannalta kestäättömäksi ratkaisuksi: ”Ruoan hinta on nelinkertaistunut lyhyessä ajassa. Vielä vähän aikaa sitten amerikkalainen keskiluokka selvisi hädin tuskin asuntolainoistaan, bensalaskuistaan, terveydenhoidostaan ja lastensa koulutuksesta. Nyt heillä ei ole enää varaa ruokaan. - - Ruoan hinnan noustessa inflaatio laukkaa.” (EV, 11–12.) Rahan arvo onkin sidoksissa luonnonvarojen, kuten ravinnon, saatavuuteen. Näin ollen lukijan ympäristötietoisuutta kasvattaa näkemys siitä, että luonnonvarojen saatavuus ja riittävyys on myös talouskasvun kannalta oleellinen asia.

Ojajärvi kiinnittää väitöskirjassaan huomiota henkilösuhteiden tavarautumiseen. Tällä hän tarkoittaa kaupallisten käytänteiden ja tavoitteiden leviämistä uusille alueille, kuten sosiaalsiin suhteisiin. (Ojajärvi 2006, 30.) *Enkelten verta* -romaanissa tavara on osa sosiaalisia suhteita, mutta sidoksissa kuluttavan henkilön tapaan nähdä maailma. Kapitalistista järjestelmää ylläpitävä ja voittoa tavoitte-

leva Orvon isä Ari pitää yllä suhdetta poikaansa tavaroiden kautta ja osoittaa välittämistään kalliilla lahjoilla. Orvo sen sijaan kritisoi isänsä tapaa ostaa kalliita lahjoja ja sitä kulttuurista käytäntöä, joka velvoittaa niin tekemään: ”Ari osti tuonkin konsolin minulle väen väkisin, joululahjaksi muka, aikuiselle ja hyvävaraiselle ihmiselle, niin kuin hemmotellulle lapselle: paketista on löydyttävä jotakin uusmuotista, kallista ja turhaa, jotta jälkeläinen olisi tyytyväinen.” (EV, 9.) Lainaus osoittaa hyvin, miten tavarautuminen on normalisoitunut teoksen maailmassa osaksi vanhempien ja lasten välisiä suhteita. Oletus on, että lahjan kalleus ja turhuus pitävät lapsen tyytyväisenä, ei että lahja olisi jotenkin tarpeellinen. Turha kulutus siis nähdään vakiintuneena osana lahjansaajan tyytyväisyyttä. Juuri tällaista tarpeen ylittävää kulutusta Garrard kritisoi kestäättömäksi (Garrard 2012, 31).

Orvo muuttaa suhtautumistaan isäänsä, kun näkee kylän poikien kadehtivat katseet isänsä ulkoisessa ilmentymisessä: cowboy-saappaissa, nahkatakissa, Suomen-käyntiä varten ostetussa Chevroletissa. Tavarautuminen kietoutuu osaksi sosiaalista hyväksymistä, kun ulkoiset kulutuksen ja rikkauksen merkit, kuten tietyntyyppinen vaatetus tai arvokas auto, luovat hyväksyntää ja ihailua. Arille hyvä elämä tarkoittaa taloudellisesti rikasta elämää: ”Ari tarkoitti pelkästään hyvää. - - Ei tahtonut, että minusta tulee kituuttava pienviljelijä ja hyönteisten hyysääjä, sellainen kuin Pupa; minun piti saada autoja, naisia, omakotitalo ja pari sukupolvea rodukkaita ajokoiria.” (EV, 59.) Pienviljelijän sinänsä arvokas ja luonnonläheinen elämä ei näyttäydy Arin silmissä rikkaalta, vaan rikasta elämää edustavat ulkoiset seikat. Kun ulkoisten tekijöiden luettelossa on mukana myös nainen, myös nainen rinnastetaan kulutukseen, rahalla ostettavaksi tai rikkauksella ansaittavaksi.

Samalla tavalla tavarautunut on käsitys luonnosta. Luonto nähdään kulutettavana ja luonnonvarat ennen kaikkea markkinatalouden tavoitteisiin sidottuina. Ihminen voi valita luonnosta, mitä tahtoo: hunajaa, mineraaleja, rakennustilaa – ja ottaa sen haltuunsa. Luonto nähdään tuotteena, jota on markkinoitava kuluttajille. Elämää lähellä luontoa ei kuitenkaan nähdä arvokkaana, vaan luonnon arvo on olla pelkästään kulutustuote. Tuo käsitys nojaa paitsi kapitalistiseen ideologiaan ja tavarautumiseen myös tiedon riittämättömyyteen ja teknologisoitumisen vaikutukseen. Ihminen hallitsee luontoa tiedon ja teknologian voimin ja niiden nojalla on myös eristäytynyt luonnosta. Kohdeteoksissani kritisoidaankin tiedon riittämättömyyttä ja teknologian kuulumattomuutta ihmisen luontosuhteeseen. Näitä kahta näkökulmaa osana teostoni ympäristötietoisuutta lähestyn seuraavaksi.

4.2 Tiedon riittämättömyyden ja teknologisoitumisen vaikutus luontoon

Lynn White Jr:n mukaan teknologian kehitys on agraarikulttuurin kehityksen rinnalla yksi ihmiskunnan ja ei-inhimillisen historian merkittävimmistä käännekohdista. Kun luontoon alettiin 1800-luvun puolivälissä suunnata sekä teoreettisia että empiirisiä lähestymisyrityksiä, uskottiin tieteellisen tiedon tarkoittavan myös teknologista voimaa, joka ylittää luonnon. Ihminen ei kuitenkaan ole ennalta aavistanut kaikkia tekojensa seurauksia, ja tämä suunnittelematon urbanisoituminen yhdessä massiivisen väestönkasvun kanssa on tuhonnut elinympäristöämme todella lyhyessä ajassa. (White 1996, 4–5.) Myös antropologi Roy Rappaport näkee tieteellisen tiedon puutteellisuuden aiheuttaneen ennakoimattomia ja tuhoisia seurauksia ympäristölle: tieto luonnosta on kyllä kasvanut, mutta ihmiselle luonto ei ole pyhä, ja uuden tietämyksen perusteella luontoa on alettu pidäkkeettömästi hyödyntämään. (Kallinen, Nygren, Tammisto 2012, 14–15.) Kohderomaanien maailmassa tiedon puutteellisuuden lisäksi kapitalistinen ideologia hankaloittaa luonnon säästämistä. Edellä kuvasin, kuinka kapitalistinen koneisto tuhoaa Orvon pelkomaailmassa Toista Puolta. Samainen koneisto on paitsi kuvallinen ilmaus kapitalismin ideologiasta myös konkreettinen ilmaus teknologisen kehityksen massiivisesta tuhosta luonnolle.

White erittelee artikkelissaan niitä lähtökohtia, mitä edellä mainitulla tieteen ja teknologian yhdistymisellä oli. Hänen mukaansa tiede oli jo valmiiksi aristokraattista, spekulatiivista, älykästä; teknologia taas alempiluokkaista, empiiristä ja toimintaan suuntautunutta. White näkee ympäristökriisin näiden kahden yhdistyksen kautta syntyneen uudenlaisen demokraattisen kulttuurin tuotoksena. (White 1996, 5.) Historiallisesti tiede on hänen mukaansa luonnon teologian ennusteiden ulottamista havaintojen ulkopuolelle, ja toisekseen, ainakin osaksi, länsimainen ja vapaaehtoinen kristillinen näkemys ihmisen ylimaailmaisuudesta ja herruudesta luonnosta. Siksi myös tieteen ja teknologian aiheuttamat ympäristöongelmat nähdään osaksi kristillisen luontokäsityksen tuottamina, eikä ympäristöongelmia sen vuoksi voida jättää tieteen ja teknologian ratkaistaviksi. White peräänkuuluttaa uuden ajattelutavan tai uskonnon löytämistä, joka hylkäisi kristillisen ajattelutavan, jonka mukaan luonto on olemassa ihmisen tarpeita varten – ilman sitä ympäristökriisimme syvenee. (Mt., 11–12.) Kohderomaaneissani ajatus teknologian tuomasta tuhosta ja toisaalta teknologisen kehityksen hylkäämisestä luonnon pelastumisen vuoksi on läsnä, kuten tässä luvussa tulen osoittamaan.

Myös Harold Fromm kiinnittää huomiota urbanisoitumiseen ja ihmisen elintason kasvuun teknologian kehittyessä. Kun ihminen ei enää ollut niin vahvasti luonnon armoilla esimerkiksi ravinnon ja suojan suhteen, myös hänen spirituaalinen suhtautumisensa luontoon katosi. Frommin mukaan ihminen ei modernin teknologian vuoksi ole tietoinen yhteydestään luontoon eikä enää elä luonnon pelossa. Uskosta Jumalaan on tullut moraaliset velvoitteet ylittävää. (Fromm 1996, 32–33.) Fromm

ei tee artikkelissaan eroa luonnonuskojen ja kristinuskon välille, vaikka niiden luontokäsitykset eroavat toisistaan merkittäväällä tavalla. Kun luonnonuskoissa keskeistä on ollut juuri luonnon henkien palvominen ja lepyttely, jotta tuhoilta välttyttäisiin ja ravintoa riittäisi, tuntuisivat juuri luonnonuskomukset edustavan luontoa kunnioittavaa ja luonnonläheistä näkökulmaa. Kirjoittaessaan modernin teknologian vaikutuksesta uskoon Fromm viittaa kuitenkin yhteen Jumalaan, joka oletettavasti edustaa kristinuskon Jumalaa. Kohderomaaneissani teknologian hylkääminen ja sivilisaatiosta irrottautuminen Mikaelin paetessa metsään ja Eeron spekulatiivisessa ylösnousemuksessa Toisella Puolen tarjoaakin mahdollisuuden luoda uudenlainen luontosuhde, jota teknologinen yliote luonnosta ei määritä. Ajatus teknologian puutteesta yhdistyy myös kohderomaanieni viittauksiin menneisyydestä, kansan- ja luonnonuskon aikoihin, jolloin ei kristinuskoko eikä myöskään teknologisoituminen vaikuta luontosuhteeseen. Ajatukset uskontojen luontokäsitysten vaikutuksesta teknologisoitumiseen ja toisaalta teknologisoitumisen vaikutuksista luontoon ovatkin huomioonotettavia, sillä kohdeteoksissani luonnonuskoiset mahdolliset maailmat ja kristinuskon värittämät, teknologisoituneet todellisuudet vertautuvat toisiinsa ja tuottavat erilaisia luontosuhteita.

Kun kohdeteoksistani novellit sijoittuvat varhaiseen agraarikulttuuriin, niissä ei vielä ole käytössä teknologiaa. Myöskään kristinuskoko ei vaikuta kyläyhteisössä, jonka luonnonuskoa ja yliluonnollista yhteyttä luontoon olen aiemmin käsitellyt. Tämä yhteys asettuu vastakkain kylään hyökkäävien miesten luonnon hallintakeinojen, väkivallan, kanssa. Väkivaltaan kytkeytyy käsitys myös välineistä, varhaisesta teknologiasta, sillä miehet käyttivät eläinten tappamiseen keihäitä. Kyläyhteisössä on myös käytössä työkaluja, mutta vain kaapimisia ja veitsiä, ei nuolia eikä keihäitä. Tuo ero välineistössä selittyy sillä, etteivät eläimiä mielellään hallitsevat luonnonuskoiset ihmiset tarvinneet välineistöä luonnon hallitsemiseen. Sen sijaan kylään hyökkäävät, ilmeisen erilaista luontosuhdetta edustavat miehet, tarvitsevat käyttöönsä kehittyneempää välineistöä. Aseiden käyttöönotto tuottaa hierarkisen eron ihmisen ja eläinten välille. Ihminen pystyy hallitsemaan eläimiä mielivaltaisesti väkivalloin, ilman että hän tširnikan voiman avulla tavoittaa eläimen mielen ja täten ymmärtää ja ottaa huomioon myös eläimen oman edun.

Miehet hallitsevat ja alistavat eläimiä keihäin, mutta Sadian ajatukset tuomitsevat miesten toimet eläimille tuskaa tuottavina ja ajattelemattomina. Miehet hyökkäävät nuorten peurojen kimppuun, eivätkä vanhojen ja raihnaisten, niin kuin olisi kannattavaa ja luonnonvalinnan mukaista. Sadian ajatuksista välittyy vastuu eläimiä kohtaan, sillä hän ei halua aiheuttaa eläimille tuskaa ja vaikka myös itse käyttää peuroja ravinnokseen, haluaa hän lauman säilyvän elinvoimaisena – tämä on paitsi kyläyhteisön myös eläinten etu. Buellin (1995, 7–8) ajatukset ympäristötekstin sisältämästä ihmisen vastuusta luontoa kohtaan ja myös luonnon edun huomioimisesta toteutuvatkin juuri Sadian

mielessä, jossa kokemus omasta myyttisiä ja yliluonnollisia elementtejä saavasta luontosuhteesta vertautuu miesten toteuttamaan suhteeseen. Luontosuhde oletettavasti muuttuu, kun kyläyhteisön harjoittama luonnonusko katoaa. Luontosuhteen muutos taas oletettavasti vaikuttaa ympäristön muutokseen tilana; novellienkaan luonto ei välttämättä ole niin muuttumaton kuin ensilukemalta välittyä, vaan Buellin (1995, 8) ympäristötekstin kriteeriksi ehdottaman muutosprosessin alkusysäyksessä.

Novelli ei kuitenkaan valota, edustavatko kyläyhteisöön hyökkäävät miehet kristinuskkoa, mikä ekokriitikkojen mukaan on syypää hierarkkisen luontosuhteen muodostumiselle (White 1996, 11–12, Williams 2003, 50, Garrad 2012, 202). Novellin tapahtumat sijoittuvat Kuolan niemimaalle ja novellin nykyajassa keskustelevan kulttuuriantropologin mukaan ”kansa kuoli sukupuuttoon jo melko kauan sitten. Tai osia siitä on todennäköisesti sulautunut kantasuomalaisiin ja saamelaisiin.” (”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt”, 37.) Tuntemassamme todellisuudessa Kuolan niemimaan saamelaiset käännyttiin jo 1500-luvulla ortodoksiuskoon, kun taas 1800-luvulla sinne saapuneet Norjan saamelaiset edustivat luterilaista uskoa. (Leinonen 2009, 103–104.) Yksi merkittävä ero yhdistää Kuolan niemimaan muinaiskulttuurin novellien maailmaan, Venäjän saamelaisten porot nimittäin kuljeskelivat vapaana, kun taas Norjan saamelaiset olivat aitauksissa paimennettavina. (Mt., 111.) Nämä erot eivät kuitenkaan välttämättä ole selitettävissä uskonnolla, sillä sekä ortodoksit että luterilaiset ovat kristinuskokkaita. Novellin miesten uskonto jää avoimeksi, mutta epäily kristinuskon osuudesta on vahva.

Ennen päivänlaskua ei voi ja *Enkelten verta* -romaanien maailmassa kristinuskolla ei ole merkittävää asemaa. Whiten mukaan kristinuskon aseman heikentyminen ei kuitenkaan muuta kristinuskon tuomia luontokäsityksiä, vaan asenteet luontoa kohtaan säilyvät samoina. (White 1996, 12.) Niinpä kristinuskon voi romaaneissa nähdä vaikuttavan siinä tavassa, miten sen henkilöhahmot suhtautuvat luontoon ja, kuten White ja Fromm esittävät, myös tieteen ja teknologian osuudessa tuohon suhtautumiseen (White 1996, 4–5, Fromm 1996, 32–33). Lisäksi, kuten olen aiemmin osoittanut, kristinuskon luontokäsityksiä kommentoidaan niitä kritisoiden, ja *Raamatun* kertomukset, kuten Luomiskertomus ja Ilmestyskirja, vaikuttavat romaanien ekokriittisissä troopeissa.

Ennen päivänlaskua ei voi -romaanissa Mikael pyrkii tutustumaan peikkoon sekä tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa tieteellisiksi luokiteltavien että fiktiivisten tietolähteiden avulla. Kuten Heinonen esittää, romaani ei sinänsä torju tietoyhteiskuntaa, mutta suhtautuu siihen positiivisen kriittisesti. Heinonen näkee romaanin parodisoivan uskoa tieteellisen tiedon ylivoimaan. Hänen mukaansa ihminen uskoo lopulta siihen, mihin haluaa. (Heinonen 2003, 28–29.) Muinaisuskon ja

suomalaisen mytologian Heinonen näkee olevan osa kulttuurista koodistoa, jonka mukaan ihminen maailmassa suunnistaa. Heinonen palauttaa tuon koodiston mielensisäiseksi tietoisuudeksi maailmassa olemisen tavastaan, kun taas romaanissa esiintyvät fiktiiviset kertomukset muokkaavat tuota maailman näkemisen tapaa. (Mt., 32.) Suhtaudun kriittisesti näkemykseen, jossa juuri muinaisusko ja suomalainen mytologia olisivat kovin vahvasti osa sitä kulttuurista koodistoa, jonka mukaan ihminen toimii. Merkittävämpi kulttuurinen koodisto nykyihmiselle on juuri Whiten kritisoima kristillinen käsitys ja sen ansiosta syntyneet tieteelliset näkemykset. Romaanin henkilöhahmojen ei näkemykseni mukaan voi myöskään ajatella uskovan siihen, mihin haluavat, kuten Heinonen väittää. Esimerkiksi Mikael hankkii tietoa eri lähteistä, mutta vain osa tuosta hankitusta tiedosta on merkityksellistä romaanin maailmassa. Esimerkiksi kansantarinoihin liittyvät uskomukset aktualisoituvat Mikaelin ja Pessin suhteessa. Nuo tarinat sijoittuvatkin aikaan, jolloin ihminen oli tekemisissä peikkojen kanssa ja peikoista oli kokemuseräistä tietoa. Tieteellinen näkemys peikoista ei juurikaan välitä ajatusta siitä, että ihminen on ennen ollut yhteyksissä peikkoihin ja elänyt rinta rinnan niiden kanssa – myytit peikoista sen sijaan toteuttavat tuota Buellin ajatusta luonnon ja ihmisen historian yhteydestä. (vrt. Buell 1995, 7.)

Peikkoa lajina yritetään määrittää ja hallita tiedon avulla, mutta tieteellinen tieto osoittautuu riittämättömäksi sekä peikon lajitietoja että Pessin ominaisuuksia koskien. Tiede eikä teknologia lopulta onnistukaan suomaan sitä ylivaltaa suhteessa luontoon, mihin White viittaa tieteen ja teknologian pyrkineen (White 1996, 4–5). Ihmisen asema ei silti välity tasavertaisena, vaan ihminen elää harha-luulossa hierarkkisuudestaan ja tieteellisestä ylivallostaan. Tieteellisen tiedon ei kuitenkaan sinänsä voi nähdä sotivan ympäristötietoisuuden kanssa, vaan pelkästään sen riittämättömyyden. Kuten White ja Rappaport arvioivat, ei ihminen pysty arvioimaan kaikkia tekojensa seurauksia, vaan hyödyntää luontoa pidäkkeettömästi (White 1996, 4–5, Kallinen, Nygren, Tammisto 2012, 14–15). Lisäksi tieto on alisteista voiton tavoittelulle, sillä vaikka tiede olisikin tietoinen niistä vaikutuksista, mitä urbanisoitumisella on luontoon, tieto ohitetaan, koska taloudelliset intressit painavat ympäristöongelmia enemmän. Esimerkiksi kun Tohtori Spiderman pohtii, miksi peikoista on tullut yhä enemmän havaintoja kaupungissa, hän viittaa lauseella ”Se on tapahtumassa.” johonkin ennalta arvattuun:

Se on tapahtumassa. Ne tulevat takaisin ja alkavat pyrkiä samaan kuin siihen aikaan josta sadut kertovat: tarinat peikoista, jotka pitivät majaa aivan ihmisasutuksen lähellä, kävivät kauppaa ihmisten kanssa ja harrastivat kulttuurivaihtoa soluttamalla omia poikasiaan ihmisten talouksiin.. Ne tulevat takaisin, ja roskalaatikkoo ja kaatopaikat ovat niiden uusia uhri-viä. Ne ovat tulossa, koska niiden on pakko. Tehometsätalous ja saasteet ja riistan vähenemi-nen ovat ajaneet ne nurkkaan. Ilmaston lämpeneminen. (EPEV, 258.)

Tohtori Spiderman selittää peikkojen ilmestymistä katukuvaan voittoa tavoittelevasta tehometsätaloudesta ja teknologista kehitystä edustavista saasteista johtuvaksi. Viittaus ennalta arvattuun osoittaa, että tämänkaltaiset tapahtumat ovat olleet odotettavissa, mutta niitä ei kuitenkaan ole otettu huomioon. Urbanisoitumisen vaikutukset peikkoihin eivät näin ollen johdu pelkästä tietämättömyydestä, vaan kapitalistisesta ideologiasta ja siitä käsityksestä, ettei luonnon tarkoitus ole kuin toimia ihmisen raaka-aineena ja tilana. Tohtori Spidermanin viittaus siihen, että peikkojen on pakko alkaa asuttamaan urbaania ympäristöä, kantelee niihin kohdistuneesta epäoikeudenmukaisuudesta. Ihmisen olisi pitänyt ottaa huomioon tehometsätalouden vaikutukset lajeihin, mutta hän ei niin tehnyt. Buellin ympäristötekstille ominainen vastuu luonnosta ja luonnon etujen ymmärtäminen on siis eettisesti läsnä tekstuaalisen aktuaalisen maailman todellisuudessa, mutta jää konkreettisesti toteutumatta. (Vrt. Buell 1995, 7.)

Teknologisoituminen on *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin maailmassa läsnä myös aseina. Aseiden voidaan nähdä edustavan sitä ylivaltaa, mikä ihmisellä on luonnosta ollut esimerkiksi metsästyksen muodossa. Kun aseet ovatkin peikkojen käytössä, tuo asetelma kääntyy pääläelleen. Kun ihminen asettuu saaliin asemaan, yksittäisen lajin ylivalta ei enää näytäkään oikeutetulta. Aseellisen teknologian ilmestyessä peikkojen käteen myös teknologian merkitys juuri tuon ylivallan tuottajana korostuu. Peikkojen kyky käyttää aseita ja sytyttimiä ei näin olekaan pelkästään eläinten älykkyyteen liittyvä kysymys, vaan myös kysymys lajien välisestä hierarkiasta. Paetessaan metsään Mikael luopuu modernin teknologian ja kehityksen tuomasta hyvinvoinnista, mutta samalla hänen voi myös tulkita asemoituvan peikkojen leiriin tuossa hierarkkisessa sodassa. Peikkojen ei silti voida tulkita käyvän hierarkkista sotaa, vaan sotaa oikeuksista elinympäristöönsä. Kun Buellin mukaan ympäristötekstissä molemmat, sekä ihmisen vastuu ympäristöstä että luonnon etujen ymmärtäminen on osa tekstiä, *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa ihmisen vastuuttomuus luontoa kohtaan itse asiassa aiheuttaa sen, että eläimet alkavat itse ajaa omia etujaan (vrt. Buell 1995, 7). Luonnon etu kyllä ymmärretään ja se on tiedossa, mutta ihminen ei ota hänelle kuuluvaa vastuuta, sillä ei tiedosta tekojensa seurauksia tai ei välitä niistä. Teknologinen tasa-arvo lajien välillä taas murtaa ihmisen ylivallan luonnosta.

Samoin kuin peikkojen elinympäristön tuhoutumiseen, moderni teknologia vaikuttaa myös romaanissa *Enkelten verta* luonnon urbanisoitumiseen. Molemmissa kohderomaaneissani Buellin peräänkuuluttama ympäristön prosessimaisuus ja muutos on sidoksissa teknologian kehittymiseen ja kapitalistiseen ideologiaan (Buell 1995, 8). Orvon pelkomaailma, jota käsittelin aiemmin kapitalismin ja mahdollisten maailmojen yhteydessä, on myös osoitus teknologiakriittisyydestä. Orvo suunnittelee silti vievänsä Toiselle Puolelle tarvikkeita, kuten työkaluja, ruokaa ja lääkkeitä, mutta alkaa sitten

epäröidä: ”Entä jos itse vien jonkin taudinaiheuttajan Toiselle Puolelle? - - Voin kuljettaa vaatteisani tai viljelyskasvien mukana vahingossa jonkun pikkuruisen tuholaisen, joka löytää uskomattoman avaran elintilan riehuttavaksi.” (EV, 252–253.) Kriittisyys ei kohdistu pelkästään teknologiaan, vaan on tietoisuutta siitä, ettei ihminen pysty arvioimaan kaikkia vaikutuksia mitä hänen tahattomilakin teoillaan luontoon on. Toiselle Puolelle ylösnousseelle Eerolle Orvo on kuitenkin jättänyt pistolapion, Fiskarsin kirveen, puukon, kovasimen ja tuliraudan: ”Ei kaikilla ole yhtä hyviä elämän eväitä.” (EV, 272.) Kun Eerolla ei ole teknologista ylivaltaa luonnosta, hänen täytyy myös elää luonnosta ja luonnossa, luonnon armoilla. Molemmissa romaaneissa jää avoimeksi, miten ”paluu luontoon” muokkaa Eeron tai Mikaelin luontosuhdetta. Avoin loppu mahdollistaa kuitenkin ajatuksen siitä, että henkilöhahmoilla on luonnon armoilla mahdollisuus palata siihen luontoa kunnioittavaan ja luontoa pyhänä pitämään luontokäsitykseen, mikä myyteissä on läsnä. Tällaista ajattelua edustaa esimerkiksi antropologi Roy Rappaportin ajatus siitä, että luonnon jumaluutta tai taianomaisuutta koskevat väittämät, jotka ovat empiiriseltä katsantokannalta järjenvastaisia, voivat olla adaptiivisessa mielessä totta, sillä ne edistävät elämän jatkuvuutta planeetallamme. Todellisuudessa monet eläin- ja kasvilajit ja ekosysteemit ovatkin säilyneet siitä ansiosta, että niillä on erityinen merkitys paikallisten ihmisyyhteisöjen uskomuksissa. (Kallinen, Nygren, Tammisto 2012, 14–15.) Myös White peräänkuuluttaa uudenlaista ajattelutapaa, joka ei aseta ihmistä luonnon yläpuolelle. (White 1996, 11–12.) Tuollainen ajattelutapa on läsnä romaanien myyteissä ja uskomuksissa, jotka osallistuvat luontokäsityksiin, joihin kristinusko, teknologia ja kapitalismi eivät ole vaikuttaneet.

Enkelten verta -romaanissa teknologia ja tieto on osa sitä keskustelua, mitä eläinten oikeuksista käydään. Teknologia ja tiede ovat siis myös eläinten oikeuksien puolustamisen välineitä, eikä niihin sinänsä tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa suhtauduta negatiivisesti. Tieteen sijaan Eeron blogimerkinnöissä keskeisiä on kuitenkin filosofiset ja ideologiset lähtökohdat, joilla eläinten oikeuksia perustellaan ja joista luonnon ja eläinten kaltoin kohtelun nähdään olevan peräisin. Orvo taas joutuu punnitsemaan tieteellisen tiedon riittävyyttä etsiessään tietoa mehiläisistä, joiden kohdalla myytit osoittautuvat paljastamaan mehiläisistä jotain enemmän kuin tiede tunnustaa: ”Meidän esi-isämme ovat tienneet mehiläisistä jotakin, minkä me olemme unohtaneet. Tai torjuneet. Sen, että mehiläiset ylivermaisilla aisteillaan havaitsevat ohuita kohtia maailmojen välillä ja murtautuvat läpi, jyrsivät pienillä tehokkailla leuoillaan aukon universumista toiseen.” (EV, 109.)⁹ Luonnosta eristäytyneen ihmisen tieteellinen tapa katsoa maailmaan ei tässäkään riitä selittämään niitä tapahtumia, mitä romaanin maailmassa on, vaan tarvitaan muinaisuskoa. Vaikka Toinen Puoli olisi vain Orvon

⁹ Viittasin katkelmaan ympäristötekstin näkökulmasta luvussa 2.3, jolloin totesin myytistä välittyvän ihmisen historiallinen yhteys luontoon.

mielensisäinen fantasiauniversumi, muinaisusko edustaa kunnioittavaa suhdetta luontoon. Muinaisuskon mehiläinen on yhteys siihen paratiisiin, mikä luonto on ja jota tiede ei tavoita.

Teknologiakriittisyys näyttäytyy romaanin maailmassa hyvin vahvana siinä, ettei Orvolla ole pääsyä Toiselle Puolelle teknisten laitteiden kanssa. Hän ei esimerkiksi pysty ottamaan Toiselta Puolelta valokuvaa nykyaikaisella kameralla, vaan joutuu itse rakentamaan neulanreikäkameran, eikä hän myöskään näe aukkoa otsalampun kanssa. Toinen Puoli itsessään on jotakin teknologian ulkopuolista, eivätkä teknologian laitteet pysty tavoittamaan Toista Puolta. Toinen Puoli myös itsessään hylkii teknologiaa, sillä mehiläiset, joihin on asetettu jäljitin, eivät myöskään pääse Toiselle Puolelle, vaan palaavat pesään ja kuolevat vuorokauden sisällä. Toisen Puolen teknologiakriittisyys kommentoi näkemystä, että teknologia olisi osa luontoa ja luonnollista (vrt. Turner 1996, 50). Kun Toiselle Puolelle ei voi viedä teknisiä laitteita, ihmisellä ei ole myöskään samanlaista mahdollisuutta ylivaltaan muihin lajeihin nähden kuin tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa, jossa teknologia on osaltaan aiheuttanut luontosuhteen urbanisoitumisen. Toisen Puolen teknologiaa hylkivän ominaisuuden kautta ihmisen selviytymiselle on asetettu ehto. Mikäli ihminen on valmis luopumaan teknologiasta ja ylivallostaan luontoa kohtaan, ihmislaji voi pelastua. Samoin Toisen Puolen löytäminen vaatii myyttistä ja luonnonuskoista ajattelutapaa tieteellisen ja täten puutteellisen näkökulman sijaan. Täten ihmislajin selviytyminen on sidoksissa myös uudenlaisen luontosuhteen luomiseen, jossa luonnon maagisuus ja pyhyys tunnustetaan.

Kaikissa kohderomaaneissani kapitalismin ja teknologian koetaan aiheuttavan tuhoa ja kristillisen ja tieteellisen maailmankatsomuksen olevan riittämätön ja merkittäväällä tavalla vääränlainen luonnon hyvinvoinnin kannalta. Etenkin kohderomaanini ehdottavat niiden korvaamista uudenlaisella ajattelutavalla, tasavertaisen luontosuhteen palauttamista ja paluuta luontoon. Novellit taas näyttävät maailmoissaan toteutuvat luontosuhteet toimivina, mitä nykylukija peilaa omaan luontosuhteeseensa. Seuraavassa luvussa käsitelinkin pastoraalia, josta Lawrence Buellin (1995, 31.) mukaan on tullut lähes synonyymi luontoon paluun idealle.

4.3 Kohdeteokseni pastoraalin perinteen jatkajina

Pastoraalin trooppi on Garrardin mukaan kaikkein kiistellyin environmentalistien keskuudessa, mutta myös kaikkein vakiintunein trooppi länsimaisessa kulttuurissa. Vaikka *Enkelten verta* kuvaa maaseutua sekä tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa että sen rinnakkaistodellisuudessa Toisella Puolella, voi tekstuaalisen aktuaalisen maailman nähdä kulttuurin ja sivilisaation, menetetyn luonnon näyttämönä, kun taas Toisen Puolen ihannoitavana, koskemattomana luontona. Pastoraalinen asetelma syntyy, kun Toisen Puolen ihanuus houkuttelee Orvoa kohti luonnonmukaista elämää. Lisäksi se tarjoaa hypoteettisen mahdollisuuden ihmiselle aloittaa elämä luonnossa alusta, ainekset paratiisikertomukseen. Myös tarkastelemissani novelleissa ajatus luonnon paremmuudesta on läsnä. Elämä luonnon yhteydessä esitetään historiallisen paimentolaiskulttuurin kautta, jonka naiset tširnikan avulla pystyivät hallitsemaan eläimiä ilman väkivaltaa. Nykyaikaan sijoittuvalle, kaupunkilaiselle kulttuuriantropologille näyttäytyy outona se, ettei jäänteiden joukosta ole löytynyt aseita, vaikka eläinten jäänteitä on löytynyt paljon. Varsinainen kritiikki novellissa ei kuitenkaan kohdistu maaseudun ja kaupungin välille, vaan eläinten kohtelun muutokseen. Miesten hyökätessä leiriin ja raiskatessa naiset kyky hallita eläimiä tširnikan avulla häviää ja tilalle oletetusti tulee eläinten hallinta väkivalloin.

Terry Gifford esittelee teoksessaan *Pastoral* (2001) pastoraalin eri merkityksiä. Ensinnäkin pastoraalilla voidaan tarkoittaa historiallista muotoa, jolla on pitkä perinne, joka alkoi runoudesta ja kehittyi sitten draaman kautta romaaneihin. Tällöin pastoraalin tunnistettavia ominaisuuksia on maaseudun aihe ja erityisesti paimenen elämä. Garrard määrittelee Giffordin maaseudun ja kaupungin vastakkaisuuteen perustuvan pastoraalin klassiseksi pastoraaliksi, joka kattaa kaiken pastoraalisen kirjallisuuden 1800-luvulle saakka (Garrard 2012, 38). Laajemmassa näkökulmassa pastoraalilla tarkoitetaan mitä tahansa kirjallisuutta, joka kuvaa maaseudun kontrastia urbaaniin. Sen ei siis tarvitse sisältää samoja motiiveja kuin pastoraali tietynlaisena kirjallisena muotona, vaan vain jollakin tavalla osoittaa ilahtuminen luonnosta vastakohtana kaupungille. Kolmanneksi pastoraalin termiä voidaan käyttää kriittisessä mielessä: esimerkiksi ympäristöaktivisti voi kutsua tekstiä pastoraaliksi, jos se ei ota huomioon saastumista tai muuta ympäristötuhon uhkaa. Kirjallisen luonnon kuvauksen ja materiaalisen, todellisen luonnon välinen ero on tällöin kestävä ekologisen huolen kannalta. Tällöin pastoraalin termiä käytetään skeptisesti vihjaillen, että pastoraali on liian yksinkertainen ja täten idealisoitunut kuvaus maaseutuelämän todellisuudesta. (Gifford 2001, 1–2.) Kohdetekstejäni tarkastellessa on selvää, ettei pastoraalin termiä voisi niiden kohdalla tässä merkityksessä käyttää – niin vahva on niiden ympäristötietoinen sanoma. Edellä mainittujen kolmen pastoraalin merkityk-

sen lisäksi Gifford määrittelee postpastoraalin ominaisuudet, jotka ovat seuraavat (Gifford 2001, 146–165):

- 1) *Syvä kunnioitus luontoa ja luonnon monimuotoisuutta kohtaan*
- 2) *Käsitys luovan ja tuhoavan voiman samanaikaisuudesta luonnossa (ikäntyminen, sairaudet, kuolema)*
- 3) *Ihmisen sisäisen luonnon ymmärtäminen suhteessa maailman ulkoiseen luontoon ja nöyrytyminen lajina: ” - our inner human nature can be understood in relation to external nature. When we have accepted the need for humility as a species, we can regain our place as part of the natural world” (Gifford 1999/2001, 156).*
- 4) *Tietoisuus luonnosta kulttuurisena ilmiönä*
- 5) *Ihmisen tietoisuus ja vastuu ekologisista suhteista; lajien ja maan selviytyminen. Tietoisuudesta syntyy omatunto.*
- 6) *luonnon hyväksikäyttö, joka on rinnastettavissa naisten ja vähemmistöjen riistolle (ekofeministinen näkökulma)*

Seuraavaksi käsittelen kohdeteoksiani tarkastellen eri pastoraalisten ominaisuuksien ilmenemistä romaaneissani. Kiinnitän huomiota sekä klassisen pastoraalin ominaisuuksien toteutumiseen nykykirjallisuutta edustavissa kohdeteoksissani että postpastoraalin osallisuutta kohdeteosteni luontokäsitteissä. Samalla vertaan Lawrence Buellin ympäristötekstin ominaisuuksia postpastoraaliin; Buell (1995, 7–) määritteli ympäristötekstin ominaisuudet amerikan pastoraalia edustavien teosten, kuten Thoreau’n Waldenin elämäkerrallisen teoksen, pohjalta ja arvelee ympäristötekstin olevan useimmiten ei-fiktiivinen, kun taas Gifford määrittelee postpastoraalin luennan tavaksi, havainnollistaen määrittelemiään ominaisuuksia esimerkiksi klassista pastoraalia edustavien runojen kautta (Gifford 2001, 150–174). Giffordin näkökulma ei siis rajaa tietynlaisia tekstejä postpastoraalin ulkopuolelle, vaan postpastoraalisia ominaisuuksia on löydettävissä kenties monenlaisista teksteistä. Buellin ympäristöteksti taas perustuu rajattuun aineistoon, mutta on näkemykseni mukaan sovellettavissa myös muunlaisiin teksteihin. Buell kuitenkin pyrkii ympäristötekstillään rajaamaan ekokriittiseen tutkimukseen soveltuvaa aineistoa, kun taas Gifford nähdäkseni etsii postpastoraalin merkkejä erilaisista teksteistä. Giffordin näkökulma edustaa Scott Slovicilta tuttua näkemystä ekokriittistä, jossa ekokritiikin tehtäväksi ajatellaan tutkia ihmisen ja luonnon suhdetta missä tahansa tekstissä (Lahtinen & Lehtimäki 2008, 18). Näkökulma on tärkeä, sillä kaikenlaiset tekstit vaikuttavat käsityksiimme luonnosta ja muokkaavat suhdettamme luontoon.

Pastoraalin historiallisen muodon, klassisen pastoraalin on nähty kuolleen, sillä maaseudun ja kaupungin vastakkainen asettelu on hajonnut ja maaseutu on muuttunut kaupungin laajennokseksi (Barrell & Bull 1974, 432). Toisaalta pastoraalin on nähty muuttuneen ja kehittyneen ja sen voi nähdä kukoistavan, kuten Buell määrittelee pastoralismin, luonnon ilmapiirinä ja maalaismaisuuksien kont-

rastina kaupungille. (Gifford 2001, 3.) Romaanissa *Enkelten verta* on merkkejä pastoraalista sen Giffordin määrittelemässä ensimmäisessä merkityksessä. Ensinnäkin sen tapahtumat sijoittuvat maaseudulle ja kertojana toimii mehiläiskasvattaja Orvo, jonka voi nähdä edustavan jonkinlaista nykyajan paimenta. Näin romaani sijoittuu pastoraalin perinteeseen sinänsä. Merkityksellistä ei kuitenkaan ole ulkoiset ominaisuudet, kuten maaseutu sinänsä tai paimenen läsnäolo, vaan maaseudun kuvaus, joka toki poikkeaa klassisesta pastoraalista. Maaseutu on valjastettu ihmisen hyötykäyttöön, eikä sitä kuvata ihannoiden ja iloiten, vaan inhorealisticin sanoin.

- - *Toivonjalla sijaitsi – viattomien hyönteisyhdyskuntien ohella – puistattavan tehokas tuhoamisleiri. Sieltä kärrättiin jatkuvasti röykkiöttäin verisiä nyljettyjä silvottuja ruumiita, jotka päätyivät lopulta kaupan tiskille elottomina verisinä kimpaleina. Toivonjalla tapettiin työseen. Paloittelumurhia päivästä päivään! Kassakonetta kilautteli kuolema.* (EV, 38.)

Katkelmassa eläinten kasvattamista ruoaksi verrataan tuhoamisleiriksi ja eläinruhoja kutsutaan ruumiiksi, joka antaa ruhoille inhimillistetyn sävyn ja niiden kuolema määrittyy näin epäoikeudenmukaiseksi. Lisäksi niiden kuolema liitetään taloudelliseen hyötyyn, mikä piirtyy myös kapitalismin kritiikiksi. Kun kassakonetta kilauttelee kuolema, muistuttaa teksti, että eläinten kuolemalla tehdään ensisijaisesti rahaa – ei edes ruokaa. Tämä onkin yksi postpastoraalinen piirre romaanissa. Luontoa käytetään taloudellisesti hyväksi niin näiden nautaeläinten kuin hunajaa tuottavien mehiläisten tapauksessa. Giffordin mukaan innoitus luonnon varjelemiseen on seurausta ihmislajin sisäisten suhteiden korjaantumisesta (Gifford 2001, 164–165). Katkelmassa eläinten tappaminen rinnastuu ihmisten väliseen murhaan, jolloin eläimen tappaminenkin nähdään epäoikeudenmukaisena. Lihatuotannon kutsuminen paloittelumurhaksi luo käsityksen siitä, että teko on tuomittava, suunniteltu ja erityisen julma. Tuosta on implisiittisesti luettavissa, ettei lihatuotanto kunnioita eläimen oikeutta elää. Buellin mukaan ympäristötekstiin sisältyy näkökulma, jossa ihmisen etu ei ole ainoa oikeudenmukainen etu (Buell 1995, 7). Katkelmassa ihmisen etu on taloudellinen, joka asetetaan vastakkain eläimen oikeuden kanssa. Voidaan myös ajatella, että eläimen etu olisi elää hyvä ja vapaa elämä ihmisen hyötykäyttöön sidotun elämän sijaan. Kun Giffordin näkökulma korostaa luonnon hyväksikäytön paheksuntaa, Buellin näkökulma korostaa enemmän luonnon asemaan asettautumista ja kunkin edun ajattelua. Buellin ajatukseen ei-inhimillisen edusta tulisi kuitenkin suhtautua kriittisesti: on pohdittava, voiko ihminen välttämättä tietää, mikä luonnon tai esimerkiksi kunkin lajin etu on. Klassiseen pastoraaliin verrattuna *Enkelten verta* ei varsinaisesti juhli maaseudun ja luonnon ominaisuuksia vastakohtana kaupungille, se juhlii luonnon koskemattomuutta, erämaata ja villiä luontoa orjuutetun luonnon ja tehotuotannon kontrastissa. Romaanin voidaan nähdä toteuttavan pastoraalin ajatusta villin luonnon ihannointina ihmisen muokkaaman maaseudun kontrastissa.

Kun Barrell ja Bull kyseenalaistavat pastoraalin olemassaolon aidon, perinteisen maaseudun kuoleman jälkeen, saman näkökulman pitäisi koskea myös keskustelua luonnon ja kaupungin välillä. Luontoa sellaisenaan, villiä luontoa, ei enää todellisessa maailmassa sinänsä ole ja ekokriittistä keskustelua koko luonto-käsitteen hylkäämisestä on käyty: sen sijaan pitäisi puhua erilaisista ympäristöistä (ks. Clark 2011, 6). Samoin paimentolaiskulttuuri on kadonnut ainakin länsimaista. Kysymys luonnon kuolemasta on kuitenkin irrelevantti puhuttaessa fiktiosta. Fiktiivinen teksti voi kuvata villiä luontoa, vaikka lukijan maailmassa villiä luontoa ei enää olisikaan. Teksti ei näin tehdessään silti välttämättä jätä ympäristötietoista näkökulmaa huomiotta, vaan puhdas luonto voidaan esittää utopiana tai fantastisena maailmana, joka toimii vastakohtana lukijan tuntemalle tai teoksen esittämälle, ihmisen muokkaamalle luonnolle. Esimerkiksi *Enkelten verta* -romaanin Toinen Puoli fantastisena rinnakkaismaailmana tai Orvon mielensisäisenä fantasiauniversumina toimii utopiana, joka kuvaa lähes luonnontilaista, villiä luontoa, koska luonto on ehtinyt palautua ihmisen läsnäolosta (olkoonkin, että ihmisen läsnäolosta on Toisen Puolen luonnossa merkkejä). Näin ollen romaanin pastoraalina voi edelleen nähdä kuvaavan luonnon ja ihmisen muokkaaman, kaupungistuneen maaseudun, eroa. Maaseudun kuvaus verrattuna Toisen Puolen villiin luontoon on epämiellyttävä myös ulkoisilta ominaisuuksiltaan, kun taas puhdas luonto maaseudun rinnalla on ihailtavaa:

Vedän sisääni ilmaa, niin puhdasta, niin tuoksuvaa, niin pihkan ja kasteen kyllästämää ja pakokaasutonta, ettei se tunnu todeltaakaan, ja aistimuksessa on jokin toinenkin outous. Korviani särkee hiljaisuus. En kuule mullikoiden mölinää Toivonojalta, en autojen suhahtelua kilometrin päässä olevalta vilkkaalta tieltä. Vain tuulen kahinaa haavikossa, lintujen hajanaisia vierryksiä ja vaimeankimeää hyrinää, joka lähtee kukissa pörräävistä hyönteisistä. (EV, 47.)

Ensimmäistä kertaa Toisella Puolella vieraileva Orvo kiinnittää huomion ilman puhtauteen, metsän tuoksuun ja ääniin, jotka maaseudun äänten rinnalla kuulostavat hiljaisuudelta: Korvia särkee hiljaisuus, mutta silti linnut visertävät ja pölyttäjät hyrisevät. Kokemus on niin outo, että se ei edes tunnu todelta, vaikka Toisen Puolen luonto ei sinänsä sisällä reaali maailmaan nähden fantastisia ominaisuuksia. Toinen puoli on villinä luontona, alkuparatiisina kuva, johon sekä tekstuaalista aktuaalista maailmaa sekä lukijan todellisuutta, jossa villi luonto on yhtä saavuttamaton, verrataan. Katkelmas- ta kuvastuu Orvon ihastus Toisen Puolen luontoa kohtaan, mikä voidaan kuvata myös kunnioitukseksi luontoa ja luonnon monimuotoisuutta kohtaan. Kunnioitus ei kuitenkaan sinänsä välity pelkäs- tä ihastelusta, vaan käsitys kunnioituksesta syntyy Orvon ajatusten tekstuaalisen aktuaalisen maail- man puutteiden ja Toisen Puolen etujen vastakkainasettelusta. Kunnioitus on arvostamista. Miinpä esimerkiksi luonnon kunnioittaminen on sitä, että sen arvo tunnustetaan. Orvon henkilöahmossa kunnioitus luontoa kohtaan toteutuu erityisen vahvasti, sillä hän tiedostaa luonnon monimuotoisuu-

den merkityksen. Katkelmasta välittyy myös toisenlainen näkökulma, luonnon arvo sen puhtauden ja koskemattomuuden vuoksi.

Amerikan pastoraalille on perinteistä sen kerronnallinen rakenne, joka muodostuu päähenkilön päätöksestä jättää sivilisaatio ja kohdata ei-inhimillinen luonto, kunnes hän palaa sivilisaatioon valaistuneena ja uudistuneena luontokokemuksen myötä. Tällöin kyseessä on usein ei-fiktiivinen teksti. (Garrard 2012, 54.) Romanissa *Enkelten verta* samankaltainen valaistuminen toteutuu Orvon käydessä Toisella Puolen ja viimein ymmärtäessä olevansa vastuussa Toisen Puolen luonnosta. Ennen ymmärrystä siitä, että jo hän itse, saati sitten muut ihmiset, on uhka Toiselle Puolelle, Orvo suunnitellut muuttavansa Toiselle puolelle tekstuaalisen maailman oloja ja sotaa pakoon ja mahdollisesti myös ollakseen Eeron kanssa. Valaistuminen on seurausta ihmisen vastuuttomuuden tiedostamisesta. Orvo suuntaa toimintaansa pohtimalla mitä tapahtuisi, jos muutkin ihmiset löytäisivät Toiselle Puolelle. Tuosta pohdinnasta syntyy pelkomaailma, jossa luonto kolonialistisesti alistetaan ihmisen käyttöön:

Mikään ei varmasti olisi tällä hetkellä maapallon asukkaille tervetulleempaa kuin löytää kokonainen uusi, neitseellinen, asumaton maailma. Miten nopeasti se otettaisiinkaan haltuun. Pikapikaa luonnonvarat kartoitettaisiin. Missä on malmia, missä kohisee patoamaton koski, missä maaperä työntää riemukkaasti rinnastaan ikipuuta? - - Kohta Toinen Puoli kaavoitettaisiin, siellä ärjyisi moottorisaha, kaivinkone rouhisi maasta ahnaana paloja. (EV, 261.)

Katkelmasta välittyy ensisijaisesti se, miten Toisen Puolen luonnosta pyrittäisiin hyötymään. Orvon ajatuksesta välittyy konkreettinen huoli ympäristöstä. Siinä missä ”maaperä työntää riemukkaasti rinnastaan ikipuuta” ja asetelma kaikessa vapaudessaan on onnellinen, ihmiset ärjyvine ja ahnaine koneineen tuhoaisivat luonnon ja käyttäisivät sitä omiksi tarpeikseen. Orvon kuvauksessa elollistuvat koneet kuvaavat itse asiassa ihmisen raadollisuutta ja ahneutta. Toinen huomionarvoinen seikka Orvon kuvauksessa on sen sukupuolittunut käsitys luonnosta: neitseellinen maaperä feminiinisine rintoineen, jotka synnyttävät ikuista puuta, ja maskuliinisena pidetyllä teknologialla kyllästetty alistusprosessi. Katkelmasta välittyykin perinteinen kolonialistinen valloitusprosessi: ihmisen pyrkimys hallita ja muokata villiä luontoa (esim. Laakso 2011, 168). Robinsonadeissa on ajateltu olevan kyse luonnon domestikaatiosta, sen kesyksi ja kodinomaiseksi tekemisestä (O’Malley 2008, 84). Orvokin yrittää kesyttää luontoa viemällä Toiselle Puolelle tarvikkeita, kuten kirveen. Suurin osa Orvon toteuttamasta kolonialismista tapahtuu kuitenkin mahdollisessa maailmassa, jossa hän kuvittelee asettuvansa Toiselle Puolelle asumaan. Tuo maailma ei aktualisoidu, sillä Orvo ymmärtää hankkeensa vaarallisuuden luonnolle. Kun robinsonadit yleensä ylistävät ihmiskunnan kehitystä (esim. Stephens and McCallum 1998, 277), *Enkelten verta* -romaanissa tuo kehitys nähdään pahana ja vahingoittavana. Sama ajatus käy ilmi Orvon edellä kuvatusta pelkomaailmasta, jossa ihmisen kolonialistiset

toimet kuvataan ahneutena. Kuvitellessaan ihmisten löytävän Toisen Puolen Orvo ymmärtää vastuunsa paikan luontoa kohtaan ja päättää lopulta tuhota pääsyn tuohon paratiisiin. Orvon vastuu Toisen Puolen luontoa kohtaan syntyy siis postpastoraalille ominaisesti tietoisuudesta siitä, mitä seurauksia ihmisen toimilla luonnolle on. (Ks. Gifford 2001, 161–162.) Kuvitellessaan vaikutuksia Orvo pystyy hyödyntämään tekstuaalisen aktuaalisen maailman kokemustietoaan. Buellin ympäristötekstissä ihmisen vastuu luontoa kohtaan on tärkeä ja Buell sitoo sen osaksi tekstin etiikkaa (Buell 1995, 7). Buellin näkökulma siis sitoo luontoon kohdistuvan vastuun osaksi todellisuuskokemystä, kun taas Giffordin määrittelemä vastuu on tietoisuuden kautta kehittyvää, mikä korostaa kognition ja luontoon liittyvän ajattelun tärkeyttä. Orvo edustaa sekä luonnon elinehtojen että ihmisen kapitalististen arvojen tiedostavaa hahmoa, joka ottaa vastuun siitä luonnosta, joka on vain hänen saavutettavissaan niiden tietojen ja niistä muodostuvien pelkojen perusteella. Kuvittelulla ja erilaisilla sisäisillä maailmoilla on suuri merkitys siinä, miten Orvon henkilöhahmo suuntaa toimintaansa luontoa kohtaan. Samalla vastuu luonnosta on kuitenkin sidottu myös eettiseen keskusteluun sekä Orvon että Eeron ajatuksissa, joissa lajeilla on oikeus elää vapaana ja puhtaalla, koskemattomuudella itessään on arvo ilman, että se asetetaan ihmisen loputtomaksi hyödykevarastoksi.

Novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” vastuu luonnosta on sidottu näkökulmaan, jossa eläimen etu on myös ihmisen etu. Paimentolaiselämää kuvataan sen perinteisessä merkityksessä, sillä Sadia todella paimentaa porokarjaa. Novelli ei kuitenkaan ole samanlainen, idealisoitunut kuvaus maaseudusta kuin klassinen pastoraali yleensä. Paimentolaiselämää siivittää huoli selviämisestä ja huoli ja myötätunto eläimistä, eikä luonto sinällään ole erityisen ihailun kohde, vaan selviytymisen ehto:

Oli ollut hyvä kesä. Eläimet olivat hyvässä karvassa ja lihavia. Pari vanhempaa hirvasta teurastettaisiin syksymmällä – Sadian mielessä liikahti kevyt suru sitä ajatellessa – mutta hän oli varma siitä että lauma ymmärtäisi. Vanhimpien eläinten olisi vaikeata kestää talvea, eikä keittä ruoka riittäisi kaikille. (Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt, 22.)

Katkelmassa kertoja selventää Sadian ja kyläyhteisön suhdetta karjaan. Kesä oli ollut hyvä, koska eläimet olivat hyvässä kunnossa, ja ravintoa kyläyhteisölle olisi täten riittävästi. Näin ollen kyläyhteisön selviytyminen on itse asiassa eläinten hyvinvoinnista kiinni. Kun *Enkelten verta* -romaanissa postpastoraalinen piirre luovan ja tuhoavan voiman samanaikaisuudesta kytkeytyy lähinnä mehiläisiin, niiden mahdollisiin sairauksiin ja niiden katoamisen aiheuttamaan uhkaan muulle luonnolle ja ihmiselle, sekä Toisen Puolen kautta luontoon uutta luovana ja selviytyvänä kokonaisuutena, tästä katkelmasta käy ilmi, kuinka luonnoneläimen kuolema on ehto muiden eläinten ja kyläyhteisön elämälle. Sadian suhde eläimiin ei kuitenkaan ole yksiselitteisen hyötykeskeinen, vaan Sadia suree

eläinten kuolemaa. Sadian suru ei myöskään ole pelkkää omaa surua kuolevia eläimiä kohtaan. Tekstistä erottuu mahdollinen maailma, jossa osa laumasta teurastetaan ja muut lauman jäsenet surevat toisten kuolemaa. Kertojan paljastus siitä, että Sadia on varma lauman ymmärryksestä, pitää sisällään oletuksen Sadian eläinkäsityksestä. Sadia potee myötätuntoa lauman jäsenensä menettäneitä kohtaan, mutta selittää itselleen, että eläimet ymmärtävät, ettei ruoka kuitenkaan riittäisi kaikille. Eläinten teurastus on tässä hyödyllinen sekä kyläyhteisön että kyläyhteisön hallinnassa elävän lauman kannalta. Inhimillinen etu eli kyläyhteisön ravinnonsaanti ei tässä ole ainoa oikeudenmukainen etu, vaan Sadia pohtii myös lauman etua – näin laumalle riittää enemmän ruokaa.

Vaikka novellin alussa esitetty nykyisyys ja suhde luontoon on esitetty selviytymisen ja työnteon kautta, on suhde silti harmoninen, kuten aiemmassa luvussa selvitin. Se myös sisältää klassiselle pastoraalille luonteenomaisia piirteitä. Garrardin mukaan pastoraali, vaikka onkin idealisoitunut, sisältää myös kovan työn kuvauksia ja maallista huumoria, kuten eläimellisyyttä ja seksuaalista intohimoa. (Garrard 2012, 39.) ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” -novellissa seksuaalisuus on osa pastoraalista luonnonkuvausta, mutta kytkeytyy vahvasti myös hallintaan ja sukupuolirooleihin:

”Te olette kauhean taitavia”, poika sanoi ja pyöristi kosteiden ripsien ympäröimät silmänsä suuriksi. Sadia pidätti ärtyneen huokauksen. Poika piti hänestä selvästi ja halusi ehkä yhtyä. Eikö hänelle ollut kukaan selittänyt tosiasioita? (”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt”, 26.)

Pojalle esitetään perinteisesti feminiinisenä pidettyjä piirteitä, kuten suuret silmät. Silmien pyöristäminen myös esitetään tietoiseksi teoksi ja näin ollen myös pojan kehulle voidaan ymmärtää tarkoitus. Sadia ymmärtää pojan elekielestä ja sanoista, että poika haluaa yhtyä häneen. Sadia myös muistelee äitinsä sanoja, joiden mukaan tširnika asuu naisessa, koska naiset ovat tärkeämpiä voidessaan hallita petoja ja karjaa ja suojella miehiä, joilla taas on oma tarkoituksensa hedelmöittäjinä ja niiden töiden tekijänä, joihin naisilla ei ole aikaa. (EV, 28.) Sukupuoliroolit ovat selkeät: miehet toimivat hedelmöittäjinä ja toissijaisten töiden tekijöinä, kun taas naiset suojelevat ja pitävät huolta lihansaannista. Naisen tärkeys perustuu tširnikaan, joka tuhoutuisi yhdynnässä. Pastoraalinen seksuaalisuus kuitenkin toteutuu muilla tavoin, ”jotka ovat varsin mukavia, eivätkä vahingoita tširnikaa”. (”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt”, 28.) Luonto on näin ollen myös seksuaalisuuden toteuttamisen miljöö, mikä liittyy luontomaisemaan nautinnon mielikuvan. Toisaalta seksuaalisuus ei toteudu sen perinteisessä merkityksessä, vaan korostaa naisen päätäntävaltaa omasta kehostaan ja näin ollen myös tširnikan voiman edustaman luontosuhteen säilymistä.

Novellissa ”Metsän tuttu” ajatus siitä, että yhdyntä tuhoaa tširnikan, kuitenkin kumotaan. Akka Ismiä, kylän vanhin nainen, kertoo kyseessä olevan vain tarinan, jota kerrotaan pojille ja miehille,

sekä niille tytöille, joiden kuukautiset eivät ole vielä alkaneet. Tarinan tarkoitus on Akka Ismiän mukaan estää liian nuoria tyttöjä ryhtymästä harkitsemattomuuksiin ja herättää pojissa ja miehissä syyllisyyttä, koska ”sitä, joka tuntee syyllisyyttä on aina helpointa hallita.” (”Metsän tuttu”, 134.) Näin ollen novellin naiset hallitsevat miehiä uskomuksella, uskomuksella tširnikan tuhoutumisesta yhdynnässä. Seksuaalisuus on siis sukupuolten välistä vallankäyttöä. Lisäksi tširnika luo nimen- omaan naissukupuolelle mahdollisuuden hallita luontoa eläinten mielten avulla. Kyky lukea mieliä ei kuitenkaan liity yksinomaan hallintaan, vaan myös eläinten tuntemiseen ja niiden voimien omaksumiseen. Esimerkiksi Kataian viettäessä talvea karhun talvipesässä hän ei menehdy, vaan pystyy karhun tavoin nukkumaan talviunta:

Muutamassa päivässä Kataian olisi pitänyt kuolla janoon ja oman ruumiinsa myrkkyihin, mutta samat voimat jotka säätelevät karhun mieltä ja samalla sen ruumista vallitsevat nyt myös Kataian mieltä; ja hänen ruumiinsa jätteet kääntyvät hänen ruumiinsa voimaksi, ja hänen ruumiinsa voima kääntyy hänen ruumiinsa uneksi. (Metsän tuttu, 143.)

Karhun mielen lukeminen vaatii karhuun samaistumista ja sen tuntemista, ennen kuin yhdessäelö on mahdollista. Kun karhu hyväksyy Kataian talvipesäänsä, tämä saa karhun mielen kautta myös sen ominaisuudet, sen voiman ja keinot selvitä talvesta. Novellissa ”Metsän tuttu” Kataia on itse karhun kaltainen ja tuntee sen sisällään, mutta novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” Sadia saa karhun voimat käyttöönsä ruumiillisen karhun kautta. Naisella on mahdollisuus käyttää voimaa, mutta tällainen luontainen voima alistuu kuitenkin lopulta epäoikeutetun, väkivaltaisen ja maskuliinisen voimankäytön alle.

Perinteisesti nainen on liitetty lähemmäksi luontoa ja mies lähemmäksi tietoa ja kulttuuria ja täten kulttuurisesti arvostetummaksi. Käsitys on perua jo antiikin platonis-uusplatonisesta ja aristotelisestä ajatuksesta, jossa luonto ja materia nähdään naisellisina, ideat miehisinä. Sikiö saa äidiltään pelkästään materian, kun taas isä antaa muodon ja hengen. (Suutala 1995, 53.) Kukku Melkaksen mukaan naisen ja luonnon kytkös onkin aina riskialtis, sillä se joutuu väistämättä kantamaan sukupuolittuneen alistamisen puhetavan, jossa feminiinisen ja luonnon välinen kytkös toimii naisten oikeuksien ja vapauden rajoittajana. (Melkas 2006, 267.) Novelleissa naisten yhteys luontoon ei tee nais-sukupuolesta alistettua, päinvastoin. Aino Kallaksen tuotantoa tutkinut Melkas suhteuttaa Kallaksen tuotantoa Anna Williamsin teoriaan, jonka mukaan naiset kääntyvät pois sivilisaatiosta luontoon ja sitoutuessaan luontoon ja harmoniseen yhdessäoloon sen kanssa ovat voittajia. Luonto on sellainen saastumaton alue, jota kulttuuri ei ole vielä määritellyt. (Mt., 267.) Tarkasteleman novellit toteuttavat samanlaista asetelmaa. Naiset ovat toden totta voittajia sitoutuessaan luontoon ja harmoniseen suhteeseen luonnon kanssa. Kuitenkin, kuten Kallaksen tuotannossa, naiset väkivalloin ja julmasti

tapetaan huolimatta sitoutumisestaan luontoon ja sen kautta määriteltyyn voittaja-asemaansa. (vrt. Melkas 2006, 267–269.)

Kun novellissa ”Metsän tuttu” ja novellin ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” alkuasetelmassa naisilla on edellä kuvatun kaltainen valta miessukupuoleen nähden, tuo asetelma muuttuu ulkopuolisten miesten hyökätessä kyläyhteisöön ja raiskatessa naiset, jotka täten tširnikan, joka symboloi sekä naisten kunnioittavaa luontosuhdetta että sukupuolista valtaa, menettämisen myötä menettävät kykynsä ja asemansa. Tämä naisten ja miesten välisen valta-aseman muuttuminen rinnastuu novellissa ihmisen luontosuhteen muuttumiseen:

Noin he sen siis tekevät, ajatteli Sadia typeryneenä. Noin he hallitsevat eläimiä – työntämällä niihin kipua tuottavia esineitä, koske heillä ei ole tširnikaa. He eivät turruta eläimen mieltä ensin, eivätkä houkuttele sitä luokseen, vaan työntävät siihen tuskallisen terän uskaltamatta mennä lähelle. Ja samalla tavalla he yhtyvät naiseen! (Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt, 33.)

Katkelmassa vertautuu kyläyhteisön eläintä kunnioittava ja ulkopuolisten miesten eläintä riistävä tapa hallita luontoa, jota käsittelin jo luvussa 2.1. Samalla yhteisöön hyökänneiden miesten tapa kohdella eläimiä vertautuu heidän tapaansa kohdella naista, luonnon hyväksikäyttö naisten hyväksikäyttöön, mikä on postpastoraalille ominaista. Postpastoraalin ajatukseen kuuluu ekofeministinen näkökulma, jossa luontosuhteen paraneminen on seurausta ihmisen lajinsisäisten suhteiden paranemisesta (Gifford 2001, 165.) Kun tarkastelemissani novelleissa naisen läheinen, kunnioittava ja rauhanomainen, kulttuurin ja myytin kautta piirtyvä suhde luontoon on ollut se, mikä naisesta on tehnyt tärkeän, nyt miessukupuoli alistaa naisen ja luonnon voimalla ja väkivallalla – ei tiedolla eikä sivilisaatiolla. Hypoteesi siitä, että luontosuhde taas paranisi, on novelleissa sidoksissa ajatukseen naisten vallasta ja naisten kunnioituksesta. On kuitenkin huomattava, että novellin maailmassa miehet ovat alemmassa asemassa naisiin nähden, eikä näkökulma täten ole tasa-arvoinen. Lajinsisäiset sukupuoliset suhteet ovat novellin maailmassa aina jommankumman sukupuolen edun mukaisia. Buellin ympäristötekstin määritelmää on kritisoitu siitä, että se ei ota huomioon ekofeminististä näkökulmaa. Giffordin määrittelemä postpastoraali tavoittaaakin ekofeministisen näkökulman paremmin. Kun luonnon hyväksikäyttö rinnastetaan naissukupuolen hyväksikäyttöön, luonto asetetaan ikään kuin samanlaiselle tasa-arvon vaatimukselle.

Eeron blogissa sama ekofeministinen ajatus on läsnä. Eero vertaa eläinten oikeuksista käytävää keskustelua siihen keskusteluun, mitä on käyty tummaihoisten tai naisten oikeuksista aiemmin:

Eläinten oikeuksien tunnustamista, tai oikeastaan tunnustamatta jättämistä, argumentoidaan täysin samoin kuin joskus kaukaisina aikoina valkoisesta poikkeavien ihmisrotujen alemmuut-

ta. Tai vaikkapa naisen. Ne toki saattoivat muistuttaa jossain määrin ajattelevia olentoja, mutta se nähtiin vain vaistotoimintana, jäljittelynä tai oman kuvamme etsimisenä alemmasta luonnonluomasta. (EV, 17.)

Eeron vertaus siitä, miten etnisesti erilaisia ihmisiä tai sukupuoleltaan erilaisia ihmisiä on kohdeltu saman lailla kuin eläimiä nyt, on retorisesti vaikuttava. Kun etnisesti erilaisten tai eri sukupuolisten ihmisten ajattelun ja toiminnan pelkistäminen pelkäksi jäljittelyksi ja vaistotoiminnaksi näyttäytyy uskomattomalta ja irrationaaliselta, sama ajatus rinnastuu myös eläinten kohteluun.

Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* naisen, vähemmistön ja luonnon hyväksikäyttö rinnastuu niin ikään. Mikaelin naapuri, thaimaalaisnainen nimeltä Palomita, edustaa Suomessa vähemmistöä etniseltä alkuperältään ja on siksi, naisena ja etnisesti vähemmistönä, toiseuden edustaja, kuten peikot eläimenä ovat. Samalla hän on seksuaalisesti alistettu ostovaimo miehensä Pentin asunnossa: yhtä lailla Pentin asunnon vanki kuin Pessi on Mikaelin. Palomita on kuitenkin seksuaalisesti alistettu vanki, kun taas Pessi lähinnä suljettu asuntoon. Karkulehdon analysoima Palomita kuitenkin vertautuu Pessiin, sillä molemmilla on seksuaalisia ominaisuuksia, joita käytetään hyväksi. Siinä missä Karkulehto määrittelee Palomitan seksuaaliobjektiksi, johon voidaan vastoin tahtoaan ”tunkea - - kaksi sauvaa kerrallaan” tai jota voidaan muuten vain kohdella kaltoin niin psyykkisesti kuin fyysisestikin, hän ei kuitenkaan määrittele Pessin alistamista täysin samoin. Peikko kyllä määrittyy Karkulehdon mukaan pervo-oletukseen, seksuaaliseen marginaaliin, kuten Palomita, koska se ”kykenee ’luonnostaan’ hajunsa avulla” kietomaan ihmiset tuoksujen irrationaaliseen voimaan, jolloin ihmiset alkavat toimia vastoin rationaalista ruumiinsa ja biologiansa ehdoilla. Karkulehdon muotoilusta välittyy kuitenkin, että Palomita on jollain tapaa alistetumpi seksuaalisesti kuin peikko, jonka hajujen vaikutuksen hän määrittelee kyvyksi vaikuttaa ihmiseen. (Karkulehto 2007, 111.) Karkulehdon näkökulma siitä, että peikot kyvyllään tietoisesti vaikuttavat ihmisiin, saa tukea Tohtori Spidermanin näkökulmasta: peikot kykenevät manipuloimaan ja kontrolloimaan lauman jäseniä feronomeilla. (EPEV, 200.)

On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko feronomit määrittää peikon tietoisien toiminnan alle ja jos, niin käyttäkö peikko niitä nimenomaan seksuaalisiin tarkoituksiin. Pessin tuoksu ei välttämättä ole seksuaalinen viesti, vaan sen vaikutus ihmiseen tai homomiehiin on seksuaalinen. Täten Pessi voidaan määritellä seksuaalisesti alistetuksi. Mikaelin seksuaalinen suhde Pessiin on kuitenkin, huolimatta siitä, että kyseessä on lajien välinen seksi, viattomampi kuin Pentin ja Palomitan. Siinä missä Pentti alistaa Palomitan täysin seksuaalisten tarpeiden täyttäjäkseen, Mikaelin seksuaalinen halu on Pessin suhteen miltei tukahdutettua yhtä tapausta lukuun ottamatta, jolloin Mikael ei pysty vastustelemaan vaan purkautuu seksuaalisesti Pessi sylissään (EPEV, 134), Pessiin kuitenkin tunkeutu-

matta samalla lailla kuin Pentti Palomitaan. Pessin aiheuttama seksuaalinen kiihko toteutuukin lähinnä suhteessa Eckeen. Karkulehto toteaa eläimiin sekaantumisen ja sukupolven ylittävän seksuaalisuuden olevan *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin tabuimpia aiheita ja kysyy, ovatko aiheet helpommin hyväksyttävissä, kun niitä toteuttaa ”jo alkujaankin pervo, homo”, eikä heteromies, joka toteuttaisi fyysistä haluaan heikkoon ja pieneen villieläimen narttupentuun. On kuitenkin huomattava, ettei Mikaelin homoseksuaalisuus ole ainoa Mikaelin ja Pessin suhdetta määrittävä tekijä. Luki-jan arviointiin eläimeen sekaantumisesta vaikuttaa tieto Pessin erittämistä feronomeista ja Mikaelin pyrkimys hyvään. Vaikka feronomit saavat Mikaelin biologisten halujensa valtaan, hän ei pääasias-sa pura niitä Pessiin, vaan kykenee rationaaliseen arviointiin.

Karkulehto huomauttaa *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanin ottavan kantaa yhteen tunnetuimmista homoseksuaalisuutta vastustavista teorioista, Gayle S. Rubinin artikkelissaan ”Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” (1993/1984) määrittelemään portti- tai dominoteo-riaan. Teorian mukaan yhteiskunnan hyväksyessä homoseksuaalisuuden se ajautuu väistämättä myös eläimiin sekaantumiseen, pedofiliaan tai muihin yleisesti tuomittuihin seksuaalisuuden toteu-tumisen muotoihin. (Karkulehto 2007, 123.) Romaanin voi kieltämättä tulkita myös kommentoivan tätä teoriaa, mutta se ei kuitenkaan kritisoi homoseksuaalisuutta tai lajienvälistä rakkautta. Seksuaa-livähemmistön asema tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa on hyvä, minkä Mikaelin ja Pessin suhteen välittämänä voi nähdä vaikuttavan myös luontosuhteen tasa-arvoistumiseen. Porttiteorian vaikutus on ikään kuin käänteinen. Giffordin mukaan luonnon hyväksikäyttö on rinnastettavissa vähemmistöjen hyväksikäytölle. Tässä seksuaalivähemmistöjen parantunut asema johtaa myös eläinten aseman muutokseen (Gifford 2001, 164–165).

Marianne Sepän mukaan peikot vertautuvat yleisesti länsimaisen kulttuurin uhkana pitämiin margi-naaliryhmiin. Aseita varastelevat ja metsiin piiloutuvat peikot ovat Sepän mukaan kuin sissiryhmiä, joiden ainoaksi vaihtoehdoksi hengissä säilymisen kannalta on jäänyt väkivalta. Ne edustavat niitä ihmisiä, joille elintila on käynyt ahtaaksi ja joiden olemassaolo on uhattuna. (Seppä 2004, 64.) Se-pän tulkinta luo yhden selityksen sille, miksi peikoille on annettu niin inhimillisiä ominaisuuksia ja miksi ne käyttävät valtaa aseina. Postpastoraalin näkökulmasta peikkojen puolustautumisen rinnastuu marginaaliryhmien oikeuteen omaan maahansa. Eläinten oikeus elintilaansa nähdäänkin yhtä lailla sosiaalisena oikeutena kuin ihmisryhmien oikeudet, mikä on osa teoksen ympäristötietoisuutta.

Klassisen pastoraalin luonnon on nähty myös olevan ensisijaisesti paikka tapahtumille ja ihmistun-teiden heijastumien kohde – ei niinkään itsessään kiinnostava. (Garrard 2012, 39.) Myös Buell moittii pastoraalin luonnon olleen perinteisesti ideologisen teatterin näyttämö, jossa näytellään tun-

teita, joilla on hyvin vähän tekemistä luontoon sitoutumisen kanssa (Buell 1991, 35). *Enkelten verta* -romaanissa luonnon asema on klassista pastoraalia keskeisempi. Luonto on tapahtumien keskiössä ja luonnon tapahtumat ovat tarkkailun kohteena; se ei siis ole pelkkä miljöö. Kuitenkin, kuten klassisessa pastoraalissa, luonnon voi nähdä kuvaavan tunteita ja olevan elollistettu (kuten sotaosan tahdon omaavat mehiläiset ovat). Toisin kuin klassisessa pastoraalissa (mt., 40), se ei kuitenkaan heijasta ihmistunteita, vaan luontoon liitetään luonnolle kuviteltuja tunnetiloja.

Buell arvioi pastoraalin pystyvän toimimaan vetoomuksena ympäristöllisten arvojen puolesta etenkin ympäristöhuolien yhä kasvaessa (Buell 1991, 49–52). Romanissa *Enkelten verta* mehiläisten elollistaminen ja niiden tunteiden ja tahdon kuvaaminen esittää syytöksen eläinten oikeuksien toteutumattomuudesta ja luonnon huonosta kohtelusta. Postpastoraalille ominaisesti tietoisuus mehiläisten katoamisen syistä, jotka ovat juonnettavissa ympäristömyrkkyyhin ja -saasteisiin, sähkömagneettiseen säteilyyn ja ihmisten tapaan kohdella mehiläisiä, luo ajatuksen ihmisen vastuusta luontoon, koska ihminen itse asiassa on osa luontoa ja ihmisen selviäminen on riippuvainen luonnon selviämisestä. Kun ihminen lajina ei kuitenkaan romaanin maailmassa sisäistä eikä ole sisäistänyt ajatusta siitä, että on yhtäläillä riippuvainen luonnosta ja osa luontoa kuin muutkin eläimet, eikä ole nöyrytynyt Giffordin kuvaamalla tavalla, ei hän myöskään lunasta paikkaansa tulevaisuuden luonnossa Toisella Puolella. Giffordin näkökulma siitä, että ihmisen täytyy lajina nöyryä ja ymmärtää paikkansa osana luontoa korostaa tarkasteluni perusteella ihmisen näkökulmaa ja etua, eikä niinkään ota huomioon luonnon näkökulmaa siitä, että luonto voi hyvin ilman ihmistä. Mehiläisten tunteiden kuvittelemisen ja kielellistämisen on kuitenkin sidoksissa ajatteluun, että mehiläisiä pitäisi kohdella paremmin. Näkökulma siis on mehiläisten edussa, vaikkakin ihmisen kuvitteleva ja siksi luultavasti myös ihmisen omiin selviytymismahdollisuuksiin sidottu. (vrt. Buell 1995, 7.)

Garrardin mukaan klassisessa pastoraalissa voidaan erottaa kolme ajallista orientaatiota: elegia, joka nostalgisoi kadonnutta menneisyyttä, idylli, joka juhlistaa nykyisyyttä ja utopia, joka katsoo eteenpäin pelastettuun tulevaisuuteen. Garrard nimeää Raamatun lankeamiskertomuksen ja karkotuksen paratiisista (1. Moos. 3.) elegiaksi. *Enkelten verta* -romaanin voi nähdä nostalgisoivan menneisyyttä varsinkin Orvon kuvatessa menneiden kansojen suhdetta luontoon ja tietämystä siitä. Toinen Puoli sen sijaan on utopistinen kuvastaessaan luonnon kukoistavaa tulevaisuutta ilman ihmistä.

Toinen Puoli utopiana kuvastaa aikaa, jolloin ihminen ei enää asuta maailmaa, mutta luonto kukoistaa. Se kuvataan paratiisiksi, josta ihminen ikään kuin on jo karkotettu. Kun Toinen Puoli on itse asiassa tulevaisuuden mahdollinen tekstuaalinen aktuaalinen maailma, huomataan karkotuksen tapahtuneen juuri tekstuaalisesta aktuaalisesta maailmasta. Toisin sanoen romaanin tekstuaalinen ak-

tuaalisessa maailmassa on se potentiaalinen paratiisi, josta ihminen itse karkottaa itsensä tuhoamalla luonnon. Jos *Raamatussa* toteutuva luonnon merkitys pelkkänä ihmisen palvelijana toteutuisi romaanin maailmassa, luonnolla ei itsessään olisi arvoa. Romaanin maailmassa on päinvastoin. Utopistisuuden, tulevaisuuden hurman, luo juuri ihmisen poissaolo ja luonnon koskemattomuus, kun taas luonnon hyväksikäyttäminen ja ympäristön tuhoaminen luo apokalypsin. Toisen Puolen luonnon kuvauksessa ja Orvon kokemuksellisuudessa luonnosta toteutuvat romantiikan pastoraalin ominaisuudet. Luontoa arvostetaan sen kauneuden ja valtavuuden vuoksi. Toisin kuin romantiikan pastoraalissa, luonto ei silti ole monimuotoisuudeltaan köyhä, eikä ihannointi kohdistu luonnon kestävyteen. (vrt. Garrard 2012, 48.) Toisen Puolen luonto ei ole tulos ihmisen osallisuudesta ja luonnon kärsimyksestä, vaan pikemmin sen rauhasta kehittyä ja olla omien ehtojensa mukaan. Tekstuaalisen aktuaalisen maailman ja Toisen puolen eroavaisuudet luovat käsityksen siitä, että luonto on muuttuva prosessi, taantuva tai voimistuva, ei ihmistä varten annettu ja pysyvä (vrt. Buell 1995, 8.)

Huolimatta näennäisestä luonnon koskemattomuudesta Toisella Puolella on merkkejä ihmisen historiallisesta läsnäolosta (kuten aiemmin käsittelemäni taatelipuut ja oliivilehdot, sekä venevajan rauniot). Ilmaston voidaan todeta lämmenneen myös Toisella Puolen, sillä Toisen Puolen lajistoon kuuluu lämpimien maiden kasveja, kuten palmuja. Orvo vertaa Toisen Puolen sääolosuhteita ja ilmastoa tekstuaalisen aktuaalisen maailman ilmastoon kävellessään Toisella Puolen:

On kuin täällä eivät vaikuttaisi ilmastomuutoksen väistämättömät, vieraan kosteat tuulet, Suomeen kuulumattomat keskikesien trooppisen kuumat mutta pilviset helteet, jotka lepäävät maiseman päällä kuin hiostunut kämmen. Täällä tuuli on kevyt, läpikuultava. Kaikkialla ympärilläni vallitsee mesipistiäisten vaimeankiihkeä sorina. Kun tuuli hetkittäin havahtuu, kuulen haavanlehtien pikkuruiset aplodit. (EV, 116.)

Kuvauksesta ilmastomuutoksen luomista sääolosuhteista Suomeen tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa välittyy Orvon harmistuneisuus. Orvo kuvaa tekstuaalisen aktuaalisen maailman sääolosuhteita vieraiksi ja vertaa pilvisiä helteitä hiostuneeseen kämmeneen. Helteiden elollistaminen hiostuneeksi kämmeneksi luo väistämättä mielikuvan tuskastuneesta, ahdistuneesta tai pelokkaasta kokijasta. Sen sijaan Toisella Puolella huomionarvoista on mesipistiäisen sorina, joka vastakohtana tekstuaalisen aktuaalisen maailman liikenteen melulle ja mehiläissurinan puutteelle luo utopian, jossa ympäristöllisen apokalypsin synekdokee, äänetön kevät, saa vastakohtan. Myös tuuli kuvataan, ei vieraan kosteaksi, vaan rauhalliseksi. Tuuli ”hetkittäin havahtuu”, aivan kuin se välissä vaipuisi horrokseen eikä tuntisi tarvetta olla valppaana. Haavanlehdet puolestaan antavat aplodit, mistä kuvastuu koko säätilan juhlallisuus. Luonto itsessään ei toki juhli, mutta Orvon kokemus Toisesta Puolesta verrattuna tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan kuvataan näin onnellisena ja juhlallisena. Vaikka ilmasto on selkeästi tekstuaaliseen aktuaaliseen maailmaan nähden muuttunut, ei Toisen

Puolen ilmastoa silti kuvata yhtä tuskallisista kuvin kuin tekstuaalisen aktuaalisen maailman, jonka ilmastossa kuvataan selkeät ilmastonmuutoksen merkit.

Giffordin postpastoraalin osaominaisuuksiin kuuluu käsitys luonnosta kulttuurisena ilmiönä ja kulttuurista luonnollisena. Siinä missä kulttuuri ja luonto on perinteisesti nähty toisilleen vastakkaisina, kulttuurin ymmärtäminen luontona näyttää meille paikkamme osana uutta luovaa luontoa. Tällöin ajatellaan esimerkiksi, että ihmisen rakennelmat ovat verrannollisia ei-inhimillisten olioiden rakennelmille, satelliitit linnunpesille. Kummatkin ovat yhtä aikaa kulttuuria ja luontoa. Tietoisuus tästä tuo omantunnon ja kyvyn kantaa vastuuta käytöksestämme muita lajeja kohtaan. (ks. Gifford 2001, 162–163.) Romaanissa *Enkelten verta* luonnon kulttuurinen näkökulma on osa eläinten oikeuksien etiikkaa, jota Eeron blogikirjoitukset edustavat:

Vaikka kuinka sofistikoitunutta ja rationaalista jonkin toisen eläinlajin käytös onkin, me kerkeästi luokittelemme sen ”vaistotoiminnaksi”. Eläimet kuvittelemme juuri omien sanojesi mukaan liharoboteiksi, joita jokin niihin bootattu ohjelmointi sokeasti kuljettaa syntymästä kuolemaan. Me kuvittelemme, että koska meillä on työkaluja ja taloja ja taideteoksia, olemme automaattisesti korkeampia olentoja ja oikeutettuja hallitsemaan muita eliömuotoja. Unohdammme tikut, joilla linnut kaivavat toukkia puun koloista, kivet joilla merisaukot naputtelevat simpukoita auki. Monien lintujen pesät ovat paitsi punonnan ja pehmustuksen, myös luovuuden mestarinäytteitä, koristeltuja kuin pienet versaillesit ja kaikki erilaisia. (EV, 24.)

Eero kommentoi blogitekstissään hänelle vastannutta nimimerkkiä Seppo Kuusinen, joka on väittänyt eläinten olevan lähempänä koneita ja robotteja, koska ”Kuten tietokoneet, eläimet reagoivat ulkoiseen maailmaan monimutkaisilla tavoilla, mutta niillä ei ole ’ketään kotona’. Eihän niillä ole kieltä, tiedettä, taidetta, teknologiaa, minkäänlaista kulttuuria” (EV, 19). Tämä Eeron blogitekstin pohjalla oleva kommentti kieltää eläinten kulttuurin ja samalla asettaa eläimet siksi ihmistä alemmaksi ja sellaisenaan vastustaa eläinoikeuksia. Samalla eläinten käsittäminen robotteina kuitenkin sitoo ne osaksi kulttuuria robotteina, joita ihminen tai jokin muu ulkoinen voima voi hallita ohjelmomalla. Eeron eläinoikeuksia puolustava näkökulma sen sijaan asettaa eläinten luomukset tasavertaisiksi, ei vain ihmisten käyttämien työkalujen, vaan myös ihmisen tekemän taiteen kanssa verraten lintujen pesiä Versaillesin palatsiin. Painavin asia Eeron tekstissä on juuri se, että eläimillä on omanlaisensa kulttuuri, että ne tekevät taidetta.

Myös romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* eläimeksi käsitettävän Pessin teot saavat Mikaelin miettimään Pessin älykkyyttä ja peikkojen kulttuuristen tekojen mahdollisuutta:

Noin metrin korkeudella lattiasta eteisen valkoisessa tekstiilitapettiseinässä on... maalaus. Siinä on selviä viivoja, jopa jotakin mitä voisi hyvällä tahdolla sanoa hahmoiksi, ja taas takaraivossani soi pieni hälytyskello. Suomen muinaisjäännöksiä. Kalliomaalaus. Eilen, hätääntyneenä ja väsyneenä, unohdin siivota. Kalliomaalaus on tehty Martesin verellä. (EPEV, 201–202.)

Kun Mikael Pessin Martesiin kohdistuneen hyökkäyksen jälkeen seuraavana päivänä huomaa eteisen seinällä punaisia viivoja, hän kutsuu havaitsemaansa kokonaisuutta maalaukseksi; tietoisesti rakennetuksi kulttuuriseksi tuotokseksi. Samalla hän yhdistää mielessään Pessin tekemän maalauksen Suomen muinaisjäänöksiin, kalliomaalauksiin, jotka perinteisesti on ajateltu muinaisten ihmisten tekemiksi. Mikael siis ajattelee Pessin tekemän taidetta siinä missä ihminenkin. Tässä maalauksen tarkoitus on hieman erilainen kuin romaanissa *Enkelten verta* Eeron käyttämät esimerkit lintujen pesistä, sillä lintujen pesänrakennus on niiden lajiomaista ja selviytymisen kannalta oleellista käyttäytymistä. Maalauksen tekeminen sen sijaan voidaan käsittää täysin kulttuurisena tekona. Se ei myöskään Pessillä liity minkä tahansa saaliin voittamiseen, vaan Mikaelin mukaan reviirin puolustus tai suuren vihollisen haavoittaminen ovat niin isoja juttuja, ”mistä lauluja lauletaan tai freskoja maalataan”. Mikael siis ajattelee maalauksen edustavan jonkinlaista voitonmerkkiä jostakin suuresta saavutuksesta. Romaanin maailmassa peikkoa arvotetaan ja sen älykkyyttä arvioidaan inhimillisten ominaisuuksien perusteella: tajuaako peikko kuvia, osaako se piirtää väriliiduilla, ymmärtääkö se, minkä kupin alle on piilotettu makupala (EPEV, 204), ja eritoten sen perusteella, millaisia kulttuuriksi ymmärrettäviä tuotoksia peikot tekevät. Tällaisiksi voidaan luokitella eritoten Pessin maalaustaide, jolla on mahdollinen yhteys muinaisiin kalliomaalauksiin, mutta myös tämän rakentama pyramidi, joka muistuttaa vahvasti luonnosta löytyneitä hiidenkiukaita. (EPEV, 114–155.)

Kun peikkoa arvioidaan inhimillisistä lähtökohdista, toteutetaan samalla Lummaan kritisoimaa antroposentrismistä lajispesifiä ajattelua, jossa tässä tapauksessa peikko käsitetään ihmistä ominaisuuksiltaan lähellä olevaksi ja siksi kehittyneemmäksi. (vrt. Lummaa 2013, 42.) Pessin arvotuksella inhimillisin kriteerein on romaanissa suuri merkitys, sillä Mikaelin voi nähdä kohdentavan käytöstään Pessiä kohtaan sen mukaan, miten älykkääksi ja kokevaksi hän tämän arvioi. Esimerkiksi Pessin loukkaantuminen siitä vastoin tahtoa otetuista kuvista harmittaa Mikaelia, eikä hän tahdo tuottaa tälle enää pettymyksiä. Kun Gifford (2001, 161–162) määrittelee ihmisen tietoisuuden lisäävän vastuuta nimenomaan ekologisista suhteista, *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa Mikaelin tietoisuus Pessin älykkyydestä saa hänet kantamaan enemmän vastuuta Pessin oikeuksista. Toisin sanoen tietoisuus siitä, että Pessi on kokeva ja tiedostava olento, luo Mikaelille omatunnon suhteeseensa Pessiin.

Myös Eeron kommentti lajien arvostukseen tukeutuu samanlaiseen ajatteluun. Kos lajeja arvotetaan sellaisin kriteerein, että eläimen viisaus ja arvo määritellään niiden inhimillisten ominaisuuksien perusteella, silloin eläinten tuotokset ja on syytä käsittää taiteeksi. Sen sijaan vierasmaailmaisuuden näkökulmasta korostuu eläimen oma maailma, mikä auttaa pohtimaan esimerkiksi niitä merkityksiä, mitä tuolla ”taiteella” on lajille itselleen. Kalliomaalauksen teko ja hiidenkiukaiden rakentaminen

ovat osa sitä tapaa, jolla peikot toimivat omassa maailmassaan subjekteina ja näiden tuotosten arvottaminen taiteeksi on antroposentristä ajattelua. Mikaelin pohdinnasta ulottuu mahdollinen maailma, jossa hiidenkiukaita selitetään peikkojen tekeleinä, jolloin ne saavat merkityksen peikkojen hautapaikkoina. Tällöin tulkinta perustuu hiidenkiukaisiin liittyvään hautakulttuuriin. Tulkintaa hiidenkiukaista mahdollisesti peikkojen eikä ihmisten tekeleinä tukee se, että Pessi hahmottelee palikoillaan samanmuotoista pyramidia ja pyramidin muoto tuntuu olevan sille jollain tapaa merkityksellinen.

Vaikka *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaani ei asetu helposti klassisen pastoraalin perinteeseen kuvatessaan kaupunkia, se silti edustaa pastoraalia siinä merkityksessä, että se kuvaa kaupungin ja luonnon kontrastia. Teoksen käsittely postpastoraalina sen sijaan tuo paremmin esille teoksen ympäristötietoisuuteen vaikuttavia ominaisuuksia. Luonnon kunnioitus ei kuitenkaan tule kovin vahvasti esille, vaan luonto on kilpailija ja taistelija, keittiöön tunkeutuva sieni tai metsä, joka on ”täynnä taistelua, laji käy toista vastaan, pensas tukahduttaa puuta ja varpu sammalikkoo, sillä kaikkea on rajallisesti: valoa, ilmaa, ravinteita.” (EPEV, 265.) Luontoon kohdistuva ihailu ja kunnioitus on sidottu Mikaelin ja Pessin eroottiseen ja ulkoisiin ominaisuuksiin keskittyvään suhteeseen, kun taas luontoon ylipäänsä kohdistuu enimmäkseen pelkoa. Myös Pessi ja muut peikot edustavat luontoa, joka kilpailee elintilasta seurauksena siitä, että niiden luonnollinen elintila on käynyt ahtaaksi urbaanin levittäytyessä ja ihmisten muokatessa luontoa omiin tarpeisiinsa.

Teos ei kuitenkaan kuvaa luonnon lajienvälistä kiertokulkua pysyvänä, vaan lajit ovat toisten selviytymiselle uhkia. Esimerkiksi kaupunkeihin tunkeutuvat peikot muodostavat uhkan ihmisille, jos ihmiset eivät sopeudu elämään peikkojen kanssa. Mikaelin pakeneminen metsään edustaa hänen paluutaan luontoon, osaksi sitä ja tasavertaiseksi peikkojen kanssa. Se on Mikaelin pelastus yhteiskunnan syytöksiltä, mutta myös mahdollisesti hänen pelastuksensa luonnon ja ihmisen väliseltä sodalta. Astuminen Pessin kanssa luolaan tasavertaisena edustaa Mikaelin nöyrytymistä ylivertaisesta asemastaan tasavertaiseksi peikkojen kanssa ja juuri sillä Mikael lunastaa paikkansa luonnossa. Teos tuntuukin ehdottavan, että luopumalla ylivertaisesta asemastaan ja ymmärtäessään olevansa tasavertainen luonnon kanssa, ihminen olisi taas osa luontoa. Molemmissa käsittelemissäni romaaneissa ihmiskunnan pelastus lopun ajoilta olisi voinut olla se, että ihmiset olisivat ymmärtäneet paikkansa luonnossa muiden lajien joukossa. Kun niin ei käynyt, odotettavissa on ihmiskunnan jonkinasteinen tuho. (vrt. Gifford 2001, 156.) *Ennen päivänlaskua ei voi* -romaanissa juuri se, että peikot asettuvat taistelemaan ihmistä vastaan, luo ajatuksen luonnosta prosessina (vrt. Buell 1995, 7). Kun kristillinen hierarkkinen järjestys on kääntymässä, luonnon voi nähdä kehittyvän ja lajisuhteiden muuttu-

van. Se ei ole pysyvä eikä ihmiskunnalle annettu resurssi, vaan muuttuva, selviytymisestään ja oikeuksistaan taisteleva.

Luonnossa kuolema on lajien välisen kilpailun ja ”taistelun” myötä alati läsnä. Yksittäisen lajin tai lajinedustajan kuolema on kuitenkin uutta luovaa siinä mielessä, että jokin muu laji hyötyy siitä. Romaanissa *Ennen päivänlaskua ei voi* erityisesti peikot hyötyvät ihmislajin taantumisesta, sillä ne jakavat saman ekologisen lokeron konvergentin kehityksen takia. Mikael saa sen selville tutustessaan peikon lajikehitykseen: ”Konvergentti kehitys tarkoittaa jutun mukaan siis sitä, että hyvinkin kaukana toisistaan olevilla seuduilla samanlaiset ilmasto- ja ympäristöolot voivat tuottaa fyysisiltä ominaisuuksiltaan samankaltaisia eliölajeja täysin erilaisistakin kantamuodoista.” (EPEV, 21.) Mikaelin ymmärryksen konvergentista kehityksestä voi ensisijaisesti nähdä selittävän peikon inhimillistä ulkomuotoa ja sitä, että se kissaeläimenä muistuttaa kädellisiä. Kuitenkin se lukijan näkökulmasta pitää sisällään myös mahdollisuuden siitä, että se samassa ekologisessa lokerossa ihmisen kanssa elävänä samankaltaisena olentona kokee ihmisen uhkaksi omalle selviytymiselleen. Niinpä Giffordin postpastoraalin käsitys luovan ja tuhoavan voiman samankaltaisuudesta toteutuu lajienvälisessä taistelussa. Kun yksi laji taantuu, toinen kukoistaa. Peikon ja ihmisen lajikehitys edustaa myös Buellin ympäristötekstin osa-aluetta, jossa ei-inhimillinen ympäristö muistuttaa lukijaa inhimillisen historian ja luonnon historian yhteydestä. Tässä tapauksessa ei-inhimilliseksi on määriteltävissä peikko, ei niinkään ympäristö itsessään. Tutustuminen konvergenttiin kehitykseen luo näkökulman, jossa peikko ja ihminen ovat kehittyneet samanlaisien olosuhteiden ansiosta sellaisiksi kuin ovat. Ihmisen lajikehityksen rinnastaminen peikon lajikehitykseen muistuttaa siitä, että ihminen on itse asiassa syntynyt osaksi luontoa ja on kehittynyt samalla lailla kuin muutkin lajit: tässä tapauksessa varsin tasavertaiseksi peikon kanssa.

5 Lopuksi

Olen tutkielmassani käsitellyt myyttien ja mahdollisten maailmojen suhdetta kohdeteosteni ympäristötietoisuuteen ja ekokriittiseen ideologiaan. Kohdeteosteni kansanmytologiset ja kristillismytologiset ainekset tuottavat erilaisia luontokäsityksiä ja vaikuttavat täten eri tavoin kohdeteoksissani rakentuvaan ympäristötietoisuuteen. Käsittelemissäni novelleissa myytit toimivat malleina, joilla ihmisen ja luonnon välistä suhdetta kuvataan. Novellien maailmassa vallitsee luontoa kunnioittava maailmankuva: Taivaan karhulta saatu tširnikan voima velvoittaa ottamaan eläimen edun huomioon. Kylän naisten luontosuhde on merkittävässä määrin erilainen kuin kylään hyökkäävien, ”tekniistä ylivaltaa” edustavien miesten alistava ja väkivaltainen suhde eläimiin ja naisiin. Luonnon hätä vertautuukin novellissa naisen asemaan ja näyttäytyy täten yhtä epäoikeudenmukaisena kuin sukupuolten välinen vallankäyttö.

Ennen päivänlaskua ei voi ja *Enkelten verta* -romaneissa myytit toteutuvat romaanien maailmoissa, jolloin ne asettuvat merkittävämmäksi tietolähteeksi kuin tieteellinen tieto, jonka avulla luontoa yritetään hahmottaa ja hallita. Myyttien merkitys toimia ihmisen ja luonnon suhteen hahmottamisen mallina korostuvat. Myytti peikonmorsiamista korostaa ihmisen ja luonnon tasavertaista suhdetta ja toteutuessaan Mikaelin ja Pessin suhteessa toimii porttiteorian käänteisenä versiona. Kun ihmisen lajienväliset suhteet ovat hyvät, myös suhtautuminen eläimiin paranee. Myytti metsänpeitosta edustaa yhteiskunnan ulkopuolista tilaa, mutta laajemmassa mittakaavassa myös ihmisen ja eläimen suhteen kääntymistä. Metsänpeitossa Mikael on riippuvainen peikkojen suopeudesta, mutta niin ovat peikkojen vallan mahdollisesti laajentuessa myös muut ihmiset. Tasapuolisen aseman hyväksyminen asettuu ihmisen pelastukseksi tuholta, jonka hän on itse aiheuttanut pilaamalla peikkojen elinympäristön metsätaloudella. *Enkelten verta* -romaanien mehiläismytologia edustaa samankaltaista ajattelua. Kongolainen sananlaskua viittaa hetkeen, jolloin ihminen on riippuvainen luonnosta tai myyttisestä ulottuvuudesta, joka on mehiläisten koti. Myös *Kalevala*-myytti viittaa mehiläisten parantavaan voimaan.

Eläinten kokemusta kuvaavat, henkilöhahmojen yksityiset mahdolliset maailmat esittävät romaneissa eläimen kuvitellun kokemuksen, eivät niinkään niiden aitoa kokemusta. Nuo maailmat auttavat kuitenkin hahmottamaan eläimiä omassa maailmassaan aktiivisina ja siksi arvokkaina, kulttuuri-sina toimijoina. Tämä näkökulma purkaa antroposentristä ajattelua, jossa eläinten arvo määritellään niiden inhimillisten ominaisuuksien perusteella. Mahdolliset maailmat korostavat eläinten näkökulmaa sortoon, sillä ne esitetään aktiivisina vastustajina sorrolleen.

Kohdeteoksissani myyttisen luonnon taakse voidaankin käsittää jokin voima, joka sitä ohjaa. Tuo voima on joko itsehallitseva Luonto tai Jumala. Teosten tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa kristillinen mytologia on sidottu henkilöhahmojen yksityisiin ajatuksiin. Tällaisena se edustaa sitä uskomuksellista taustaa, jonka tekstuaalisessa aktuaalisessa maailmassa voi nähdä vaikuttavan tapaan kohdella luontoa sitä riistäen, mutta syyksi apokalypsille ei ajatella Jumalan tai Luonnon tahtoa, vaan ihmisen toiminnan seuraukset. Apokalypsi välittyy osin kohdeteosteni henkilöhahmojen pelkomaailmojen kautta, jolloin se on sidottu inhimilliseen kokemukseen. Kummassakin romaanissa on kyse ihmislajin taantumisesta ja luonnon noususta uuteen kukoistukseen ilman ihmistä. Orvon hallunisoima tai löytämä Toinen Puoli taas on kuvitelma puhtaasta Luonnosta, paratiisista, joka tarjoaa mahdollisuuden palata luontoon ja pohtia villin luonnon valloituksen oikeudellisuutta. Kristillinen mytologia ja mahdolliset maailmat rakentavat näin ympäristötietoista ajattelua muodostaen todellisuuksia, jotka auttavat lukijaa kuvittelemaan ympäristön tuhon seurauksia ihmiselle. Faktuaalisen ja virtuaalisen alan jatkuva vuorottelu ja epävarmuus luovat paitsi kerrottavuutta myös korostavat tiedon riittämättömyyttä. Ihminen ei kykene arvioimaan luonnossa tapahtuvien muutosten syitä tai esimerkiksi eläimen kokemusta varmasti.

Kristinuskon maailmanjärjestyksestä välittyvä hierarkkinen luontokäsitys on läsnä kohdeteoksissani kapitalistisissa käytännöissä sekä teknologisen ylivallan ja tiedon riittämättömyyden kritiikkinä. Kohdeteosteni kapitalismikritiikki on sidottu eläinten oikeuksia ja ympäristön muuttamista, kuten urbanisoitumista, koskevaan kritiikkiin. Kapitalismin käytänteissä luonto on voiton tavoittelun väline, raaka-aine ja tila. Kestämätön luonnon kulutus kääntyy lopulta itseään vastaan, kun mehiläisten kuvataan lähtevän orjuutuksen vuoksi ja peikot valtaavat urbaania aluetta, kun niiden luontainen elinympäristö on valjastettu metsätalouden tarpeisiin. Ruoantuotannon romahtaessa mehiläisten lähdön vuoksi myös kapitalistinen koneisto kärsii.

Kohdeteosteni teknologisen ylivallan kritiikki on nähtävissä siinä, miten Toinen Puoli hylkii teknologiaa. Vain ilman teknistä ylivaltaa ihmisellä on oikeus asuttaa paratiisi. Peikkojen aseistautuminen aiheuttaa ihmisen teknisen ylivallan menetyksen, jolloin ihminen asettuu väkivallan uhan alle vertautuen esimerkiksi lukijan todellisuudessa metsästettäviin petoeläimiin ja sodan keskellä eläviin kansoihin. Teknologisoituminen nähdään yhtenä syynä sille, miksi ihminen on eristäytynyt luonnosta hierarkian huipulle. Luopuminen teknologiasta taas asettaa ihmisen tasavertaiseksi luonnon kanssa – novellien naiset elävät kunnioittaessa suhteessa luontoon, kun taas sinne keihäin hyökkäävät miehet asettuvat alistavaan asemaan.

Kuvatessaan paluuta luontoon kohdeteokseni edustavat pastoraalia. Klassisen pastoraalin maaseudun ja kaupungin vastakkaisuus toteutuu soveltaen, hierarkkisen luontosuhteen ja luontoa kunnioittavan luontosuhteen vastakkaisuutena sekä muokatun luonnon tai urbaanin vastakkaisuutena koskemattomalle, puhtaalle luonnolle. Tällöin se arvottaa puhtaan luonnon tavoiteltavaksi luonnon tilaksi.

Postpastoraalina kohdeteokseni edustavat ympäristötietoista arvomaailmaa. Kunnioitus luontoa kohtaan välittyy siinä ihailussa, joka Orvon kokemuksesta välittyy Toisen Puolen luonnosta ja novellien luontoa elinehtona kunnioittavien naisten näkökulmasta. Käsitys luovan ja tuhoavan voiman samanaikaisuudesta luonnossa on läsnä lajien välisessä taistelussa ja kohderomaanieni apokalypseissa. Vaikka ihminen lajina taantuu, luonto ja muut lajit kukoistavat. Ihmisen nöyrytyminen lajina toteutuu ihmisen luopuessa hierarkkisesta vallastaan ja teknologisesta ylivallastaan ja asettuessa samalle tasolle muun luonnon kanssa – tällöin ihminen on lunastanut paikkansa luonnossa. Tämä toteutuu Mikaelin ja Pessin suhteessa ja Eeron lähtökohdissa Toisella Puolen, mutta novellissa ”Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt” luontosuhteen muutos on päinvastainen ja johtaa ihmisen luonnon ulkopuolelle. Ihmisen ja eläinten välistä hierarkkista kuilua kaventaa kohderomaanieni käsitys luonnosta kulttuurisena ilmiönä. Peikkojen tekemät kalliomaalaukset käsitetään taiteeksi ja linnunpesät arkkitehtuurisiksi teoksiksi. Tietoisuus ihmisen vastuusta lajien ja maan selviytymisessä auttaa romaanissa *Enkelten verta* Orvoa ottamaan vastuun Toisen Puolen luonnosta. Tuo vastuu edellyttää Toisen Puolen suojelemista ihmiseltä itseltään. Tavat, joilla ihminen käyttää hyväkseen luontoa, rinnastuvat kohdeteoksissani naisten hyväksikäyttöön, orjuutukseen ja vähemmistökansojen oikeuksien rikkomiseen. Tällöin luonnon riistäminen näyttäytyy lukijalle yhtä irrationaalisena kuin esimerkiksi naisen oikeuksien kyseenalaistaminen.

Buellin ympäristötekstin vaatimuksiin kohdeteokseni vastaavat fiktiivisillä ominaisuuksillaan: Myyteillä, jotka korostivat inhimillisen ja luonnon historian yhteyttä ja mahdollisilla maailmoillaan, joista välittyi eläinten etu. Eläimen etu ei tällöin välttämättä toteudu, mutta se tiedostetaan oikeudenmukaisena vaihtoehtona. Erityinen eläimen edun mukainen luontosuhde on kohdenovellieni naisilla, joiden voima hallita eläinten mieltä on sidottu eläimen edun toteutumiseen. Ihmisen vastuu luontoa kohtaan nähdään kuitenkin lähinnä vaatimuksena, ei toteutuneena. Juuri vastuuttomuus ja luonnon mielivaltaisen riistäminen johtaa romaanien maailmoissa tuhoon. Tällöin luonto ei olekaan annettu eikä sellaisenaan pysyvä, vaan esimerkiksi ihmisten toiminnan seurauksena muuttuva ja tuhoava. Myös luonnon palautuminen edustaa luonnon prosessimaisuutta. Sekin on kuitenkin si-doksissa ihmisen poissaolon vaikutukseen. Mytologiset ainekset ja eläinten omamaailmaisuu-teen viittaavat mahdolliset maailmat toimivat malleina, joihin lukija pystyy vertaamaan omaa luontokä-

situstään ja muokkaamaan sitä ympäristötietoisemmaksi. Tällöin myös arvostus ja ymmärrys vastuusta luontoa kohtaan kasvavat.

Lähteet

Kohdeteokset

Sinisalo, Johanna 2011: *Enkelten verta*. Helsinki: Teos.

Sinisalo, Johanna 2000: *Ennen päivänlaskua ei voi*. Helsinki: Tammi.

Sinisalo, Johanna 2005: Palvelukseen halutaan kokenut neitsyt. Teoksessa *Kädettömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita*. Helsinki: Teos.

Sinisalo, Johanna 2005: Metsän tuttu. Teoksessa *Kädettömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita*. Helsinki: Teos.

Muut lähteet

Autio, Mark 2015: ”Tutkimus: Mehiläisten joukkotuhon syy on stressaantunut pesä, joka lähettää nuorimmat työmehiläiset surman suuhun”. *Helsingin sanomat* 10.2.2015.
<http://www.hs.fi/tiede/a1305926470448>. Haettu 2.4.2015.

Buell, Lawrence 1995: *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Lontoo: The Belknap Press of Harvard University Press.

Carson, Rachel 1962: *Silent Spring*. New York: A Mariner Book. Houghton Mifflin Company.

Clark, Timothy 2011: *Cambridge introduction to literature and environment*. New York: Cambridge University Press.

Glotfelty, Cheryll; Fromm, Harold 1996: *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Ateena: The University of Georgia Press.

Doležel, Lubomir 1998: *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*. Baltimore ja Lontoo: The Johns Hopkins University Press.

Ferber, Michael 1999: *A Dictionary of Literary Symbols*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fromm, Harold 1996: "From Transcendence to Obsolescence: A Route Map." – Cheryl Glotfelty, Harold Fromm (toim.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in literary ecology*. Ateena: The University of Georgia Press. 30–39.
- Frye, Northrop 1971: *Anatomy of criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Garrard, Greg 2012: *Ecocriticism*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Gifford, Terry 2001 (1999): *Pastoral*. Lontoo ja New York: Routledge.
- Haila Yrjö 1999: Luonto ja luonnon tuho. – Tuomas Lehtonen (toim.): *Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. Helsinki: Gaudeamus. 247–272.
- Heinonen, Mari 2003: Peikko kaupungissa. Intertekstuaalinen luenta Johanna Sinisalon romaanista Ennen päivänlaskua ei voi. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- Hiidensalo, Venla 2014: *Karhunpesä*. Helsinki: Otava.
- Hägg, Samuli 2008: "Lisää käyttöä mahdollisille maailmoille." *Avain* 3/2008. 5–21.
- Ihonen, Maria 2002: "Fantastinen fiktio mahdollisten maailmojen teorian valossa." – Markku Lehtimäki (toim.): *Merkkejä ja symboleja. Esseitä kirjallisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Tampere: Tampere University Press. 184–203.
- Jauhiainen, Marjatta 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Helsinki: SKS.
- Joutsivuo, Timo 1999: "Maapallon historia ja raamatulliset katastrofit 1600-luvun lopun luonnon-teologiassa." – Lehtonen Tuomas (toim.): *Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. Helsinki: Gaudeamus. 85–107
- Järvikoski, Timo 2001: "Ympäristötietoisuuden käsitteestä ja ilmiöstä." – Eila Jeronen ja Marjatta Kaikkonen (toim.): *Ympäristötietoisuus – näkökulmia eri tieteenaloilta*. Oulu: Oulun yliopisto. 7–21.
- Kallinen, Timo; Nygren, Anja; Tammisto, Tuomas 2012: "Luonto-kulttuuri -jaotteluista tilanteellisiin luontosuhteisiin." – Timo Kallinen, Anja Nygren, Tuomas Tammisto: *Ympäristö ja kulttuuri*. Helsinki: Unigrafia. 9–38.
- Karila Juhani 2011: "Kun mettiäinen maailman jätti." *Helsingin sanomat* 13.10.2011.
<http://www.hs.fi/arviot/kirja/a1353060656270>. Haettu 15.4.2015.

Karkulehto Sanna 2007: *Kaapista kaanoniin ja takaisin: Johanna Sinisalon, Pirkko Saision ja Helena Sinervon teosten queer-poliittinen luenta*. Oulu: Oulun yliopisto.

Kummu Essi 2010: *Karhun kuolema*. Helsinki: Tammi.

Kytömäki Anni 2014: *Kultarinta*. Helsinki: Gummerus.

Laakso, Maria; Lahtinen, Toni; Heikkilä-Halttunen, Päivi 2011: *Tapion tarhoilta turkistarhoille. Luonto suomalaisessa lasten- ja nuortenkirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.

Lahtinen, Toni 2013: *Maan höyryävässä sylissä: Luonto, ihminen ja yhteiskunta Timo K. Mukan tuotannossa*. Helsinki: Werner Söderström osakeyhtiö.

Lahtinen, Toni 2005: ”’Enää ei tule kesää’ – ympäristöherätys Timo K. Mukan romaanissa *Ja kesän heinä kuolee*.” *Avain* 1/2005. 4–21.

Lahtinen, Toni; Lehtimäki, Markku 2008: *Äänekäs kevät. Ekokriittinen kirjallisuuden tutkimus*. Helsinki: SKS.

Laakso, Maria 2011: ”Mies ja hänen saarensa. Sukupuolittuneet maisemat Tove Janssonin romaanissa *Muumipappa ja meri*.” – Maria Laakso, Toni Lahtinen, Päivi Heikkilä-Halttunen (toim.): *Tapion tarhoista turkistarhoille. Luonto suomalaisessa lasten- ja nuortenkirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.

Leinonen, Marja 2009: ”Kuolan niemimaan filman-saamelaiset.” *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* 92. 103–144.

Lummaa, Karoliina 2010: *Poliittinen siivekäs. Lintujen konkreettisuus suomalaisessa 1970-luvun ympäristörunoudessa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston nykykulttuurin tutkimuskeskus.

Lummaa, Karoliina 2013: ”Vieraslajisuudesta vierasmaailmaisuuteen – lintujen kohtaamisen uutta runousoppia.” *Avain* 2/2013. 25–42.

Lyytikäinen Pirjo 1999: ”Tuhoutukoon maailma. Lopun aikojen kirjallisuutta.” Teoksessa *Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat*. (toim. Tuomas M.S. Lehtonen.) Gaudeamus. Helsinki. 206–221

Lönnrot Elias 1944: *Kalevala*. Helsinki: SKS

Maa- ja metsätalousministeriö 2013: ”Komissio kieltää neonikotinoidien käytön. 29.4.2013.
http://www.mmm.fi/fi/index/etusivu/tiedotteet/130429_neonikotinoidit.html. Haettu 2.4.2015.

Melkas, Kukku 2008: ”Apokalypsista uuteen luonnonjärjestykseen. Aino Kallaksen ’Pyhän joen kosto’ ekologisena kannanottona.” – Toni Lahtinen ja Markku Lehtimäki: *Äänekäs kevät*. Helsinki: SKS.136–155.

Melkas, Kukku 2006: *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen kirjoissa*. Helsinki: SKS.

Morton, Timothy 2007: *Ecology without Nature. Rethinking environmental aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press.

Ojajärvi Jussi 2006: *Supermarketin valossa. Kapitalismi, subjekti ja minuus Mari Mörön romaanissa Kiltin yön lahjat ja Juha Seppälän novellissa ”Supermarket”*. Helsinki. SKS.

O’Malley, Andrew 2008: “Island homemaking. Catharine Parr Traill’s Canadian Crusoes and the Robinsonade Tradition.” – Mavis Reimer (toim.): *Home Worlds. Discourses of Children’s Literature in Canada*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Orr, David 1992: *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*. New York: Suny Press.

Peltola, Jutta 2012: Metafiktio ja realistisen todellisuuden kuvauksen ongelma Johanna Sinisalon romaanissa *Lasisilmä*. Pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Phelan, James 2005: *Living to tell about it. A Rhetoric and Ethics of Character Narration*. Ithaca ja Lontoo: Cornell University Press.

Piippo, Laura 2011: *Pako hämärään: fantastisen ja mimeettisen suhteet lajiin ja rakenteeseen Johanna Sinisalon romaanissa Ennen päivänlaskua ei voi*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Pitkäsalo, Eliisa 2011: *Kalevalaiset sankarit nykymaailman menossa*. Tutkimus Johanna Sinisalon kirjasta *Sankarit*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Prince, Gerald 1992: *Narrative as Theme*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Raamattu 1992. Suomen evankelilais-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

Rappaport Roy 1999: *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryan Marie-Laure 1991: *Possible worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University press.

Saariluoma Liisa 2000: *Keijujen kuningas ja musta Akhilleus. Myytit modernissa kirjallisuudessa*. Helsinki: SKS.

Sarmela, Matti 1991: Karhu ihmisen ympäristössä. – Pekka Laaksonen, Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Kolme on kovaa sanaa. Kalevalaseuran vuosikirja 71*. Helsinki: SKS. 209–254.

Seppä, Marianne 2004: Voiko pimeyden kesyttää? Valta- ja vastarintapaikkoja Johanna Sinisalon romaanissa Ennen päivänlaskua ei voi. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Sinisalo 2004: ”Fantasia lajityyppinä ja kirjailijan työvälineenä.” – Kristian Blomberg, Irma Hirsjärvi, Urpo Kovala (toim.): *Fantasian monet maailmat*. Helsinki: BTJ Kirjastopalvelu Oy. 11–31.

Sinisalo, Johanna 2005 (1994): ”Kädettömät kuninkaat.” Teoksessa *Kädettömät kuninkaat ja muita häiritseviä tarinoita*. Helsinki: Teos.

Sinisalo, Johanna 2003: *Sankarit*. Helsinki: Tammi.

Sinisalo, Johanna 2006: *Lasisilmä*. Helsinki: Teos.

Sillanpää, Pertti 2006: *Aatos, eetos ja paatos. Reino Rinteen pohjoinen puheenvuoro ympäristökusteluun*. Inari: Kustannus-Puntsi.

Strelka, John 1980: *Literary criticism and myth*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Soikkeli, Markku 2005: ”Jeesuksen takapiru ja mainosguru helvetistä.”

<http://www.kiiltomato.net/johanna-sinisalo-kadettomat-kuninkaat/> Haettu 2.4.2015.

Soper, Kate 1995: *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford ja Cambridge: Blackwell.

Suutala, Maria 1995: *Naiset ja muut eläimet. Ihmisen suhde luontoon länsimaisessa ajattelussa*. Helsinki: Helsinki University Press.

- Suvín, Darko 1979: *Metamorphoses of science fiction. On the poetics and history of a literary genre*. New Haven, Conn: Yale University Press.
- Stephens, John; McCallum, John 1998: *Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children's literature*. Lontoo: Routledge.
- Tarkka, Liisa 2005: *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: SKS.
- Todorov, Tzvetan 1973: *The Fantastic. A Structural Approach to a Literary Genre*. Cleveland Ohio: The Press of Case Western Reserve University.
- Traill, Nancy H. 1996: *Possible Worlds of the Fantastic. The rise of the paranormal in literature*. Toronto: University of Toronto press.
- Turner, Frederick 1996: "Cultivating the American garden." – Cheryl Glotfelty, Harold Fromm (toim.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in literary ecology*. Ateena: The University of Georgia Press. 40–51.
- Varis, Markku 2003: *Ikävä erätön ilta. Suomalainen eräkirjallisuus*. Helsinki: SKS.
- White, Lynn Jr. 1996: "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." – Cheryl Glotfelty, Harold Fromm (toim.): *The Ecocriticism Reader. Landmarks in literary ecology*. Ateena: The University of Georgia Press. 3–14.
- Williams, Raymond 2003: "Luontokäsitykset" – Yrjö Haila, Ville Lähde (toim.): *Luonnon politiikka*. Tampere: Vastapaino.